

2002

Una Intrahistoria de Nueva Nursia

Cristina Rodriguez
Edith Cowan University

Follow this and additional works at: https://ro.ecu.edu.au/theses_hons



Part of the [Australian Studies Commons](#), and the [Christian Denominations and Sects Commons](#)
Abstract in English, Text in Spanish.

Recommended Citation

Rodriguez, C. (2002). *Una Intrahistoria de Nueva Nursia*. https://ro.ecu.edu.au/theses_hons/927

This Thesis is posted at Research Online.
https://ro.ecu.edu.au/theses_hons/927

Edith Cowan University

Copyright Warning

You may print or download ONE copy of this document for the purpose of your own research or study.

The University does not authorize you to copy, communicate or otherwise make available electronically to any other person any copyright material contained on this site.

You are reminded of the following:

- Copyright owners are entitled to take legal action against persons who infringe their copyright.
- A reproduction of material that is protected by copyright may be a copyright infringement.
- A court may impose penalties and award damages in relation to offences and infringements relating to copyright material. Higher penalties may apply, and higher damages may be awarded, for offences and infringements involving the conversion of material into digital or electronic form.

Una intrahistoria de Nueva Nursia

Cristina Rodríguez

Bachelor of Arts (English)

Double Major in Spanish

**Faculty of Community Services, Education and Social
Sciences**

5 December 2002

USE OF THESIS

The Use of Thesis statement is not included in this version of the thesis.

Abstract

The purpose of this investigation is to explore the intra-history of the three remaining Spanish Benedictine monks of New Norcia (Western Australia) who were recruited in the 1920s by the third Bishop of New Norcia, Anselmo Catalan. The three texts to be analysed are; Fr Maur Enjaunes' autobiography titled Memories of Fr Maur Enjuanes OSB, based on oral history transcripts and published in the New Norcia Studies journal, September 1998; Fr Seraphim Sanz' personal memoirs, unpublished and titled Vida y milagros de un monje benedictino (Life and Miracles of a Benedictine Monk); and finally, the transcript of an oral interview conducted in March 2002 with Dom Paulino Gutierrez. These personal texts, autobiographical and testimonial in their nature, reflect the history of daily life: the intra-history, which at the end of the day determines the life of a person.

The research looks into the monk's intra-historic circumstances revealed through the shared themes of childhood, family, education, society and religion. The implications of such themes are those of discipline, obedience, resistance, ideology, ritual, tradition, vocation, the determination of man; as well as the postcolonial issues of identity, displacement, colonization and orientalism.

The term intra-history has been borrowed from the Spanish philosopher, essayist, novelist and poet, Miguel de Unamuno, who in his writings saw more validity in the history of daily life; of the common and mundane; all that is permanent and rooted in tradition. Careful analysis of the texts of the three monks will reveal the intra-historic circumstances that have inevitably led to their conditions of existence.


The three monks are currently carrying out their professions at the New Norcia Benedictine Monastery in Western Australia. New Norcia

was originally a mission conceived by Spanish monks in the mid 19th Century with the intention of aiding to the survival of the Australian Aborigines by providing them with a Christian and European way of life. Most of the research surrounding New Norcia has tended to focus on one of its founders, Spanish Bishop Rosendo Salvado. Such focus has overshadowed the importance of the continuity of the place and of the individual histories that have contributed to the community's current position. This research looks into the intra-histories of the above mentioned monks, revealing what Unamuno referred to as the 'living present'. The intra-history of a people is what consequently reveals more enduring traits than single 'grand' historic moments. The intention of the investigation is to concentrate on New Norcia's 'living present' instead of its 'buried past'.

Declaration

I certify that this thesis does not, to the best of my knowledge and belief:

- (i) incorporate without acknowledgment any material previously submitted for a degree or diploma in any institution of higher education;
- (ii) contain any material previously published or written by another person except where due reference is made in the text; or
- (iii) contain any defamatory material.

Signed:  _____

Date: 04.03.2003 _____

Agradecimientos

Quiero dar mi más sincero agradecimiento a todas las personas que de alguna forma u otra me han orientado y han sido guías hacia la realización de mi tesis literaria. Entre ellos un especial reconocimiento hacia Dragana Zivancevic, Javier Albillos, Wendy McKinley, mi familia y amigos, y sobre todo a los verdaderos protagonistas de mi motivación, Dom Paulino Gutierrez, el Padre Mauro Enjuanes y el Padre Serafín Sanz.

Índice

<i>Copyright and Access</i> -----	1
<i>Abstract</i> -----	3
<i>Declaration</i> -----	5
<i>Agradecimientos</i> -----	6
<i>Introducción</i> -----	8
<i>Capítulo 1 - Nueva Nursia: historia e intrahistoria</i> -----	11
<i>Capítulo 2 - El intra-hombre y sus circunstancias</i> -----	23
<i>Capítulo 3 - Las implicaciones de los temas intrahistóricos</i> -----	55
<i>Conclusión</i> -----	84
<i>Bibliografía</i> -----	86

UNA INTRAHISTORIA DE NUEVA NURSIA

Introducción

Esta tesis explora la intrahistoria de los últimos tres monjes benedictinos españoles de Nueva Nursia, Australia Occidental. Estos monjes, reclutados en los años veinte del siglo XX por el tercer Abad de Nueva Nursia, Anselmo Catalán, son: Padre Mauro Enjuanes (1908), Padre Serafín Sanz (1913), y Dom Paulino Gutiérrez (1910). Mediante el estudio de sus testimonios, la investigación profundiza en sus circunstancias intrahistóricas y las implicaciones de tales circunstancias. Las tres intrahistorias reflejan los temas compartidos de infancia, familia, educación, sociedad y religión. Las implicaciones que existen a través de estos temas intrahistóricos incluyen: disciplina, obediencia, resistencia, ideología, ritual, tradición, vocación, la determinación del hombre; así como las cuestiones poscoloniales de identidad, desplazamiento, colonización y orientalismo.

El primer capítulo trata del contexto histórico de la Misión benedictina de Nueva Nursia tal como se presenta en las historias oficiales de la comunidad. El capítulo discute la razón de un análisis intrahistórico neonursiano mediante textos autobiográficos en vez de un análisis tradicional de textos históricos.

En este capítulo también se examina la definición genérica de los textos en cuestión. Estos son: Memories of Fr Maur Enjuanes OSB (Memories), una autobiografía basada en las transcripciones de entrevistas orales con el Padre Mauro Enjuanes y publicada en la revista New Norcia Studies, septiembre 1998, Vida y milagros de un monje benedictino (Vida y milagros) (s.f.), las memorias personales del Padre Serafín Sanz, y la transcripción de una entrevista oral realizada en 2002 con Dom Paulino Gutiérrez. El género autobiográfico resulta ser ambiguo en su criterio de estética y estructura y por lo tanto, se

discute que los textos se aproximan a este género mediante sus intenciones, contenidos y perspectivas. También se revela la relación que guarda el género autobiográfico con un estudio intrahistórico.

El concepto de la intrahistoria también se explica en el primer capítulo: un término tomado del filósofo, ensayista, novelista y poeta español, Miguel de Unamuno (1864-1936). Unamuno vio (2000) la validez en la historia de lo común y mundano, enraizado en la tradición y reflejada en la vida del hombre corriente. La historia oficial se dedica a documentar 'grandes' acontecimientos realizados por 'grandes' hombres, sin considerar los acontecimientos cotidianos, pero igualmente valiosos, de los 'hombres sin historia'. La intrahistoria se ejemplifica en la autobiografía que, como género introvertido, permite profundizar en la historia personal de la gente común y revela las circunstancias intrahistóricas que inevitablemente lleva a sus condiciones existenciales.

En el segundo capítulo se explora la manifestación del intra-hombre en los textos. En las autobiografías el intra-hombre pone en evidencia su punto de vista, intenciones, contextos y disposiciones ante la realidad. La investigación, al estudiar la intrahistoria en vez de la historia, se enfoca en el intra-hombre, común y corriente, en vez del héroe señero e histórico.

En este mismo capítulo se trata acerca del lenguaje y su importancia en el análisis de la intrahistoria. El lenguaje, como estructura básica de cualquier enunciado, está cargado de ideología personal que se refleja mediante lo implícito y explícito. El análisis del lenguaje considera las teorías lingüísticas de Mijail Bajtin.

El capítulo profundiza en los temas intrahistóricos principales de los tres monjes, los que incluyen: religión, infancia, familia, educación y sociedad.

En el capítulo tres también se exploran las implicaciones de los temas intrahistóricos tal como disciplina, obediencia, jerarquías, tradición y ritual. Bajo las teorías marxistas de Louis Althusser (1998), tales implicaciones funcionan como 'aparatos ideológicos': herramientas de la ideología y por lo tanto, determinantes del intra-hombre. Esta determinación tiene como consecuencia sus condiciones existenciales.

El capítulo tres explora las implicaciones poscoloniales de los intra-hombres en un intento de aproximarse a una definición de la situación poscolonial específica a los tres monjes neonursianos. Estas implicaciones suponen una ambivalencia al tratar con personas del 'segundo mundo'. El 'segundo mundo' es aquella situación poscolonial ambigua donde resulta difícil definir si su posición es de colonizador o de colonizado. Las teorías poscoloniales de Stephen Slemon afrontan esta ambigüedad en definir a la persona del 'segundo mundo', pero aún así, el planteamiento de Slemon es incapaz de definir la situación poscolonial específica a la de los tres intra-hombres neonursianos. En el estudio de las implicaciones poscoloniales también se hace mención de las ideas de Homi K. Bhabha y Nicholas Thomas.

Esta investigación profundiza en las circunstancias y las implicaciones intrahistóricas de los tres monjes benedictinos españoles de Nueva Nursia. Esto se realiza mediante la exploración de la materia pura y textual: las autobiografías mismas, y la consideración de teorías pertinentes a su estudio.

Capítulo 1 – Nueva Nursia: historia e intrahistoria

El contexto histórico de Nueva Nursia y su intrahistoria

The next history of New Norcia must be spiritually bound,
intellectually aggressive and socially assured.

What a challenge.

(Stannage, 1995, p.101)

Antes de profundizar en un estudio intrahistórico neonursiano, es necesario considerar su contexto histórico. La Misión benedictina de Nueva Nursia (Australia Occidental), fue concebida por monjes españoles a mediados del siglo XIX. La figura señera en su fundación fue el benedictino español, Dom Rosendo Salvado (1814-1900), primer Abad de Nueva Nursia que en 1846, junto con Dom José Serra, un compañero suyo, fundó la misión. La intención principal de Dom Salvado era la de asistir a mejorar la vida de los aborígenes australianos, enseñándoles un estilo de vida cristiano y europeo. Dom Salvado opinaba que esta forma de vida les proporcionaría los recursos necesarios para su asimilación en la sociedad modelada a la europea. Bajo su dirección, la misión se estableció y creció tras varios éxitos y fracasos y llegó a tener hasta ochenta monjes y legos. Dom Salvado murió en Roma en el año 1900, dejando un legado extraordinario en la Australia colonial.

El segundo Abad, Fulgentius Torres (1861-1914), continuó el desarrollo de la Misión, diseñando, construyendo y decorando los edificios de Nueva Nursia. Bajo su dirección se empezó a edificar el colegio de Santa Gertrudis (originariamente para las niñas aborígenes) y el colegio de San Ildefonso (originariamente para los niños aborígenes).

Dom Anselmo Catalán fue Abad en 1916. Su intento fue captar novicios australianos para la Abadía. Pero a pesar de todos sus esfuerzos, el número de monjes empezó a disminuir en los años sesenta. En esta década, tras el cierre de las escuelas e internados para los aborígenes, Nueva Nursia se enfrentó a una redefinición en cuanto a su propósito misionero.

Hoy, bajo la dirección del Abad Placid Spearrit, Nueva Nursia sigue siendo una comunidad monástica con menos de 20 monjes. La comunidad atrae turistas cada día que visitan su Museo y su Galería de arte. La Abadía se sostiene por el turismo y la venta de productos artesanales fabricados por el monasterio. (Benedictine Community of New Norcia, 2002)

La gran mayoría de los textos históricos de Nueva Nursia se orientan en los primeros años y logros de la misión. Este enfoque suele centrarse en la época de Dom Salvado. El libro Memorias históricas sobre la Australia y la misión benedictina de Nueva Nursia (1946), escrito por Dom Salvado y basado en sus diarios, recopila los sucesos más destacados durante su vida en Nueva Nursia. Existen otros textos históricos que describen estos primeros años: La misión de los Benedictinos Españoles en Australia Occidental 1846-1900 (1990), del Padre Eugenio Pérez, OSB, Kalumburu 'Formerly Drysdale River' Benedictine Mission North Western Australia (1958), escrito por el Padre Eugenio Pérez, La nueva misión benedictina, del Padre Roberto Bas, publicado por entregas en Revista Montserratina, The Story of New Norcia (1973), un folleto distribuido por la comunidad benedictina, New Norcia: A brief historical note (citado en Hope, 1976), puesto en circulación por la Abadía, Lord Abbot of the Wilderness: The life and times of Bishop Salvado (1980), de George Russo, y Rosendo Salvado, or the Odyssey of a Galician in Australia (1999), de Antonio Linage Conde, una biografía de Dom Salvado que, aunque escrita

recientemente, mantiene la fijación histórica y convencional de Nueva Nursia.

Estas historias oficiales reflejan una limitación temporal y tratan de los mismos temas bajo las mismas perspectivas. Un estudio de sólo estos aspectos de Nueva Nursia supone un análisis anticuado y limitado que ignora las otras historias que quizás no correspondan a la hegemonía histórica en el contexto neonursiano.

El libro, A Town Like No Other: The living tradition of New Norcia (1995), es una colección de artículos que presentan una sinopsis de la historia de la Abadía y, en contra de lo que su título implica, no manifiesta la tradición viviente, ni intrahistórica de Nueva Nursia. Aunque incluye algunos temas contemporáneos de la comunidad, su presentación de estos se adhiere a la hegemonía histórica y es otra repetición de las historias oficiales.

En el artículo New Norcia in History: Changing the Frame, incidentalmente publicado en A Town Like No Other, Tom Stannage habla del cambio en la interpretación de la historia tras una larga tradición y hegemonía histórica británica (1995, p.995). Esta tradición sirvió para definir, validar y servir al Imperio Británico. Comenta que los historiadores que establecieron esta manera de 'hacer historia' decidieron que: "history would be literary, scientific, and undergirded by Anglican Christianity, by English language and literature. It would have a moral purpose: to bear the idea of progress" (p.99). La hegemonía de esta historia sería liderada por un historiador inglés, protestante, cristiano, masculino y con un sentimiento de superioridad de raza (p.99). Stannage arguye que la Nueva Nursia de Dom Salvado corresponde a esta hegemonía histórica y, al ver la bibliografía mencionada, es esta historia la que más destaca.

Pero esta interpretación de la historia y su hegemonía va cambiando. El cambio empieza en los años sesenta cuando se comienza a hablar de derechos humanos e igualdad y se celebra la heterogeneidad social, cultural, literaria e histórica (Stannage, 1995, p.100). La historia de Nueva Nursia se encontraba inadecuada ante un reenfoque pos-estructuralista, posmodernista, y poscolonial. Stannage cuestiona la posición neonursiana ante este reenfoque histórico.

I think the essence of New Norcia's historiographical response is to be found in the internalised experience [énfasis añadido], less of religious history generally, than of Benedictinism itself. (p.101)

Daniel J. O'Connor (2000) habla de la posición estancada en la historia de Nueva Nursia y la necesidad de mover hacia una historia que aborde otras 'historias'.

The history of New Norcia today, stands at a crossroads. It can either remain locked in its 'internal' and 'Roman Catholic tradition', or it can enter the new world of controversy engendered by post-colonial and post-structuralist polemic. In doing so, it need not feel intimidated by the newer metanarratives of 'fragmentation'. (p.51)

La cuestión que plantea esta investigación es la cuestión de la era posmoderna en la cual no se puede leer ni analizar una historia sin admitir la fragmentación causada por otras historias igualmente legítimas.

Es aquí donde sugiero una ruptura en el análisis histórico y convencional de Nueva Nursia. El énfasis en sus primeros acontecimientos y en los personajes destacados de su fundación supone una glorificación excesiva de lo pasado y lo muerto, y por lo tanto, una ceguera hacia lo que existe en el presente. Una ceguera que en su ignorancia de lo que perdura y continúa, lo acaba enterrando. Lo

que muere es un presente igualmente digno de análisis y exploración que su pasado.

Esta investigación explora solamente uno de los varios aspectos de Nueva Nursia. Este aspecto es lo hispano explorado mediante el análisis de las historias personales de los últimos tres monjes benedictinos españoles cuya historia ha sido ignorada en la jerarquía histórico-cultural. Los tres monjes no son Abades, ni fueron fundadores, ni personas de gran importancia en la hegemonía histórica de Nueva Nursia. Pero sí son hombres en una de las tantas historias neonursianas. Son hombres que viven y contribuyen a la vida misma; hombres que contribuyeron sus vidas a la visión misionera de uno, el hombre hecho mito: Dom Rosendo Salvado.

El género autobiográfico de las intrahistorias

Las historias personales de los tres monjes españoles se reflejan en tres textos: la autobiografía del Padre Mauro Enjaunes, Memories of Fr Maur Enjuanes OSE (1998), las memorias del Padre Serafín Sanz, Vida y milagros de un monje benedictino (s.f.), y la transcripción de una historia oral de Dom Paulino Gutiérrez (2002).

Propongo la inclusión de estos textos en el género autobiográfico y testimonial. Aunque el estilo y la desenvoltura de los textos hacia este género literario queda fuera de lo convencional, los tres reflejan lo que Northrop Frye describe en Anatomía de la crítica como aspectos del género confesional, testimonial o autobiográfico (1957, p.407).

La desenvoltura del género autobiográfico en los testimonios del Padre Mauro y Dom Paulino resulta ser poco convencional. Estos testimonios se produjeron a base de entrevistas orales, no por un deseo originado de ellos mismos y por lo tanto, su desarrollo va en contra de lo

convencional en una autobiografía que suele desenvolverse de forma escrita por el autor mismo.

En cambio, las memorias del Padre Sanz tienen más semejanza al género autobiográfico porque reflejan las intenciones propias del autor de crear una autobiografía. También hay que tomar en cuenta que sus memorias son una transcripción de monólogos previamente grabados en cinta por él mismo. Aún así, los tres textos sí son obras autobiográficas aunque sus desarrollos hayan sido convencionales o no, por las razones que se presentan a continuación.

Antes de discutir las razones a favor de la autobiografía como el género de estos textos, es necesario considerar la ambigüedad en la definición misma de éste. La autobiografía no se define bajo unas pautas estrictas y consistentes, y aunque intentemos aplicarle el criterio de Northrop Frye, su definición sigue siendo ambigua. A partir de Frye, han existido muchos críticos como Philippe Lejeune, James Olney y José Romera Castillo, quienes han intentado aproximarse a una definición más concreta de la autobiografía.

Para Olney, la autobiografía es el género más complicado para definir. "The subject of autobiography produces more questions than answers, more doubts by far (even of its existence) than certainties" (Olney, 1980, p.5). En su aproximación hacia una definición Olney cita a Lejeune: "a retrospective account in prose that a real person makes of his own existence stressing his individual life and especially the history of his personality" (p.14). Bajo esta definición, los tres textos se pueden considerar autobiográficos: son narraciones en prosa, retrospectivas de una vida que reflejan la historia y la personalidad de uno mismo.

Aún así, la indeterminación y falta de consenso en lo que define la autobiografía juega a nuestra ventaja. La autobiografía como género

permite definir los tres textos que, como otros tantos, las hegemonías histórico-culturales han mantenido aislados y sin definición. Olney describe esta ventaja al decir que: "autobiography has become the focalizing literature for various 'studies' that otherwise have little by way of a defining, organizing center to them" (Olney, 1980, p.13). La ventaja de la autobiografía consiste en ser ésta, "the story of a distinctive culture written in individual characters and from within" (p.13). Además, la autobiografía sirve como género para quienes no se consideran autores literarios, permitiéndoles un 'espacio' donde pueden expresarse (p.4).

Pero acaso la autobiografía, por lo menos para el propósito de esta investigación, debería de tener algunas pautas o elementos que lo caracterice como tal. El desarrollo conceptual de Frye no nos saca de este apuro. Frye habla del impulso y la intención autobiográfica como una aproximación hacia una definición de la autobiografía, pero no presenta un criterio estricto de lo qué compone exáctamente.

La mayor parte de las autobiografías se inspiran en un impulso creador y, por lo tanto, ficcional, de seleccionar sólo aquellos acontecimientos y experiencias de la vida del escritor que contribuyen a configurar un patrón en su integridad. (Frye, 1957, p.406)

El aspecto "ficcional" en su concepto como "falsedad o irrealidad" será ignorado y, de acuerdo con las ideas de Frye, se aceptará por su significado etimológico de la ficción como "algo hecho por consideración a sí mismo" (p.401). Al igual que una historia literaria y oficial, la autobiografía, como historia personal, refleja el impulso creador (o más bien recreador) de una vida. Este impulso creador, sea para fines explícitamente subjetivos, o política e históricamente 'objetivos', se hace por "consideración a sí mismo" (p.401).

José Romera Castillo (1980) explica que el ser humano está continuamente en un estado de 'creación' de su 'yo', pero que no todos lo manifiestan de forma literaria.

El hombre es un ser que constantemente se autodefine, automanifiesta y, por ende, se autodefiende. Pero es preciso hacer una distinción entre el estado de autobiografía y el acto de autobiografía. De ahí que se puede afirmar que el hombre vive en un estado autobiográfico continuo, pero que sólo unos pocos ... realizan un acto de escritura a través del cual dejan huella de su personalidad. (p.53-54)

Aquí la cuestión de la ficción como lo ve Frye, como algo literario, se lleva al plano diario y común. En la vida cotidiana, cada enunciado del ser humano es una creación, pero ésta no se considera ficción. Lo mismo se puede decir de la autobiografía, que es la recopilación escrita de enunciados. Por lo tanto, esta investigación trata a las autobiografías de los tres monjes con la misma legitimidad verídica, que cualquier obra literaria o histórica.

Los tres textos se consideran autobiográficos al manifestar 'rasgos pertinentes' aunque "falte una caracterización completa - como género literario" (Castillo, 1980, p.53). Los textos reflejan los rasgos señalados por Castillo (p.50) al ser obras de madurez con intenciones racionales. A veces justifican acciones pasadas, comunican ideas, actúan como testimonio; otras veces tienen una intención sentimental acerca del paso del tiempo. Las autobiografías siguen los procedimientos del uso de la primera persona. También presentan los límites de la misma condición humana: la omisión de ciertos acontecimientos, el engaño indeliberado de un punto de vista retrospectivo, la verdad personal y subjetiva, y la memoria elusiva y evasiva.

¿Y cuál es la importancia de la autobiografía en la intrahistoria de un pueblo? Simplemente, como se discute a continuación, la intrahistoria mantiene su perspectiva hacia la persona común y revela su historia personal. Precisamente éste es el propósito de esta investigación: el de revelar las intrahistorias, sus temas y sus implicaciones mediante las autobiografías de los tres monjes benedictinos españoles.

La intrahistoria

El concepto de la intrahistoria aparece por primera vez en una colección de ensayos de Miguel de Unamuno publicados en la revista La España Moderna, y posteriormente recopilados bajo el título En torno al casticismo (1902). Usando la metáfora del mar, sus olas y sus profundidades, Unamuno compara la relación entre la historia y la intrahistoria. El concepto de la intrahistoria es imprescindible en el análisis de los testimonios. Mediante su estudio se revelan las circunstancias intrahistóricas que han llevado a las condiciones existenciales de los tres monjes, aunque éstas no sean admitidas en los discursos históricos de las hegemonías dominantes.

Mediante la metáfora del mar, Unamuno describe su concepto de la intrahistoria: aquella que se encuentra en las profundidades de la historia oficial. La intrahistoria: el 'mar continuo, hondo', se ve ignorada en la historia: la 'superficie del mar'.

Las olas de la Historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del 'presente momento histórico', no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y, una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre

corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. (Unamuno, 2000, p.41)

La intrahistoria de Nueva Nursia no se explicita en los libros históricos sino que se refleja en la vida cotidiana y no documentada de hombres 'sin historia'.

Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madreporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la Historia. (Unamuno, 2000, p.41-42)

Ante la intrahistoria neonursiana ha existido una falta de atención. Ésta se encuentra en géneros que tradicionalmente no se consideran literarios: diarios personales, diarios comunitarios, comentarios, apuntes, y correspondencias donde sus autores anotaron y narraron sus experiencias personales. Estas intrahistorias se guardan en los archivos de Nueva Nursia. Incluso la intrahistoria de Dom Salvado (sus diarios) constituyen una historia aún sin estudiar y sin publicar. (Zivancevic, 1999, p.105)

La intrahistoria del inmigrante también forma parte de una historia tradicionalmente ignorada. En su introducción al libro The Literature of Western Australia (1979), Bruce Bennett discute a favor de la literatura local y personal de Australia Occidental e incluye la admisión de la literatura del inmigrante como discurso legítimo (p.xv). Las literaturas e historias escritas en otros idiomas también presentan perspectivas dignas de consideración.

Referente a la historia oral, cabe decir que los historiadores han preferido historias escritas como el 'estándar de la veracidad histórica'

(Stille, 2001). La historia oral supone ciertos problemas a causa de memorias selectivas, datos equivocados, eventos alterados y la subjetividad. Pero la subjetividad existe en todo, tanto en una historia escrita como en una historia oral. Los testimonios orales nos aportan una perspectiva de la humanidad que la historia escrita y académica, en el mayor de los casos, es incapaz de mostrar. Para el historiador oral Alessandro Portelli: "oral sources tell us not just what people did, but what they wanted to do, what they believed they were doing and what they now think they did" (citado en Stille, 2001). El testimonio es muy valioso al reflejar las perspectivas personales e individuales que tienen paralelos a las de una comunidad entera. Ante estas perspectivas personales ha habido una ceguera histórica.

Para Unamuno son estas personas 'sin historia' las que, por su 'silenciosa labor cotidiana y eterna', crean la historia.

Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles, y monumentos, y piedras. (Unamuno, 2000, p.42)

Unamuno vio más legitimidad en estas vidas diarias e intrahistóricas. Concibió que a base de tradiciones habituales se impulsaba el progreso y nacía la historia recopilada. Esta historia recopilada es solamente la culminación de la intrahistoria continua.

Al igual que los posmodernistas, Unamuno se rebelaba contra la hegemonía histórica: el "ejército que desdeña la tradición eterna" (Unamuno, 2000, p.44), y los que llamándose tradicionalistas van en búsqueda de una tradición pasada y muerta. Este tradicionalismo histórico, al vivir en el presente, ignora y no es capaz de ver la tradición eterna: la intrahistoria que en su multiplicidad de voces aparece como un caos. Tal caos es simplemente la polifonía de voces intrahistóricas, hechas mudas por la hegemonía histórica (p.47).

En la posmodernidad, al igual que en la intrahistoria, "la función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito" (Lyotard, 1999, p.10). La intrahistoria y la posmodernidad se enfocan en la heterogeneidad y no en la hegemonía. Para Lyotard esta heterogeneidad se manifiesta en los 'juegos de lenguaje': las diferentes verdades, perspectivas, e historias. La perspectiva posmoderna, como la intrahistórica, "hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmesurable" (p.11).

Este trabajo explora la intrahistoria neonursiana al seguir la sugerencia de Unamuno de penetrar

en uno de esos lugares o en una de las viejas ciudades amodorradas en la llanura, donde la vida parece discurrir calmada y lenta en la monotonía de las horas, y allí dentro hay almas vivas, con fondo transitorio y fondo eterno y una intra-historia castellana. (Unamuno, 2000, p.68)

La 'tradición eterna', las varias circunstancias intrahistóricas y sus implicaciones, se encuentran en las vidas de los intra-hombres.

Capítulo 2- El intra-hombre y sus circunstancias

El intra-hombre de Unamuno

Para explorar los temas intrahistóricos de Nueva Nursia es necesario otorgar la palabra al intra-hombre neonursiano: componente vital de su historia y su intrahistoria. El enfoque histórico de Unamuno residía en el intra-hombre: hombre común e ignorado por la historia oficial. A Unamuno no le interesaba: "ni lo humano, ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere - sobre todo muere -" (Unamuno, 2000, p.17). El hombre concreto es la manifestación humana y física de tradición, ideología, realidad y filosofía. En él se refleja el pasado, el presente y el posible futuro.

La autobiografía es un medio por el cual el intra-hombre puede contar su historia con sus propias palabras y por lo tanto, la autobiografía ejemplifica un 'juego de lenguaje'. Los 'juegos de lenguaje' reflejan que la historia no es un discurso singular sino el conjunto de varios discursos y voces entrelazados, igualmente válidos en sus versiones y perspectivas ante la realidad.

El lenguaje del intra-hombre

El estudio de las autobiografías toma en cuenta el uso del lenguaje. El lenguaje demuestra como el intra-hombre percibe su mundo y es lo único a la disposición del lector capaz de revelar sus condiciones y experiencias. El lenguaje es el "significado simbólico" (Eagleton, 1998, p.155) que refleja las experiencias vividas.

En Teoría y estética de la novela (1991), el lingüista Mijail Bajtin habla de la heteroglosia lingüística. "El lenguaje, como medio vivo, concreto,

en el que vive la conciencia del artista de la palabra, nunca es único” (p.105). Al igual que no hay ni una historia ni una realidad singular, tampoco hay un lenguaje singular capaz de expresarlo.

El hablante mismo refleja un ‘plurilingüismo’ en su lenguaje mediante el cual, manifiesta sus varias ideologías, perspectivas, y disposiciones ante la realidad, de manera consciente e inconsciente. El hablante refleja sus circunstancias y perspectivas por la ‘palabra’ usada. “Cada palabra tiene el aroma del contexto y de los contextos en que ha vivido intensamente su vida desde el punto de vista social: todas las palabras y las formas están pobladas de intenciones” (Bajtin, 1991, p.110).

El lenguaje es de gran importancia en la exploración de los temas intrahistóricos y sus implicaciones; mediante éste, tales temas e implicaciones se expresan explícita e implícitamente. Una exploración de cualquier intrahistoria personal tiene que tomar en cuenta las características del lenguaje que incluyen: alusiones, referencias, connotaciones, denotaciones, lo lingüístico y lo extra-lingüístico.

En la autobiografía el autor revela sus perspectivas y circunstancias mediante el uso consciente e inconsciente del lenguaje. Éste refleja: a) el propósito e intención de su autobiografía, b) su contexto espacio-temporal, y c) su disposición ante la realidad como él lo percibe. El siguiente estudio explora estos tres aspectos mencionados aplicados a las autobiografías del Padre Mauro, el Padre Sanz y Dom Paulino.

A. Punto de vista e intención

El punto de vista se manifiesta en el lenguaje de la autobiografía y es de gran importancia en la exploración del intra-hombre. Una autobiografía, al estar escrita en la primera persona, usa un lenguaje que refleja no sólo una perspectiva individual, sino también la intención del hablante. Bajtin comentó que:

toda manifestación verbal es importante desde el punto de vista social, tiene capacidad a veces para transmitir, a un círculo amplio y por mucho tiempo, sus intenciones acerca de los elementos del lenguaje, haciéndoles partícipes de su aspiración semántica y expresiva. (Bajtin, 1989, p.107)

Por esta razón es importante tomar en cuenta qué comunican las autobiografías, cómo lo comunican y la intención que transmiten.

Los testimonios del Padre Mauro y Dom Paulino transmiten dos intenciones: las suyas propias y las de sus entrevistadoras. En 1991, Pat Meldrum entrevistó al Padre Mauro con el propósito de recopilar las historias orales de los últimos monjes benedictinos españoles (W. McKinley, comunicación personal, 25 marzo, 2002). Ésta es la primera intención detrás de la entrevista testimonial del Padre Mauro que, en 1998, en conmemoración de su cumpleaños, fue transcrita, editada y publicada en forma autobiográfica en la revista New Norcia Studies bajo el título Memories of Fr Maur Enjuanes OSB.

El testimonio de Dom Paulino también muestra las intenciones de la entrevistadora. Siendo yo misma la que le entrevistó, conozco el propósito y la subjetividad detrás de las preguntas hechas. Pensando que faltaba una intrahistoria de Dom Paulino que profundizara en lo cotidiano e íntimo de su vida y no en los acontecimientos externos, me dediqué a preparar tal entrevista.

El cumplimiento de las intenciones de las entrevistadoras se manifiesta en las respuestas a las preguntas preparadas. Las respuestas del Padre Mauro siguen la cronología y la estructura organizada por Meldrum, reflejadas cuando el Padre Mauro comienza a narrar los datos básicos de su vida, como su nombre y los nombres de sus padres (Meldrum, 1998, p.10). Más adelante sigue relatando su vida cronológicamente: "I was born on 14 April 1908 in the village of Laguarres in Spain" (p.10). Esta información muestra el objetivo de

Meldrum: el de recopilar información autobiográfica mediante unas respuestas específicas a sus preguntas.

Esta intención también se nota en la estructura de la autobiografía. En preparación para la imprenta se le añadieron títulos al testimonio que contribuyeron a una estética y estructura convencional. Estos títulos son: 'Early Days', 'Voyage to Australia', 'Arrival at New Norcia', 'Lifestyle', 'Studies', 'Work' y 'Conclusions.' Esta técnica estética refleja la intención de presentar una autobiografía cronológica y convencional.

En el testimonio de Dom Paulino, el objetivo de la entrevistadora se cumple en las respuestas directas y simples a sus preguntas. A la pregunta: "¿Cómo celebrabais las fiestas religiosas?", Dom Paulino responde directamente: "Oh, allá se hacían bien, eso sí se hacía bien, teníamos varias procesiones" (Rodríguez, 2002, p.3). Dom Paulino continúa narrando cómo eran las fiestas, realizando la intención de la entrevistadora.

Pero aunque estos testimonios reflejan los propósitos de las entrevistadoras en las preguntas, los entrevistados también manifiestan sus intenciones, las intenciones causales, mediante sus respuestas. Estas respuestas fueron el resultado de una selección y presentación subjetiva que sucedieron aun habiendo cierta limitación temporal de expresión. Aún adhiriendo a las preguntas subjetivas de la entrevistadora, la palabra final les pertenecía al Padre Mauro y Dom Paulino.

Como comentó Bajtin acerca de la 'palabra', ésta "se convierte en 'propia' cuando el hablante la puebla con su intención, con su acento, cuando se apodera de ella y la inicia en su aspiración semántica expresiva" (Bajtin, 1989, p.110). La 'palabra' del intra-hombre, cargada de opinión connotada y denotada, es el resultado de un proceso de

selección espontáneo con el fin de presentar un aspecto de su persona o de su vida. La 'palabra' encapsula la intención del Padre Mauro y Dom Paulino: la oportunidad de contar sus historias, sus intrahistorias, con sus propias voces.

La intención principal del Padre Mauro al responder a las preguntas se puede ver al considerar toda la entrevista en conjunto. Sus oraciones tienden al tipo verbal reflejando una narración dinámica en la cual predomina la narración sobre la descripción. El propósito del Padre Mauro era narrar su pasado y su vida: una narración que en su lenguaje parece evitar el comentario de ideas y opiniones, pero que, como ya se verá, éstas se revelan implícitamente.

Otra intención del Padre Mauro se expone al final de la entrevista cuando deja en claro que, después de todo lo que hizo en su vida, no se arrepiente de nada. "I am trying to do my very best to prepare myself for a happy death, and that's why I try to think about it and to regret any wrong things I have done in the past" (Meldrum, 1998, p.33). Más adelante repite su falta de arrepentimiento por lo que hizo en su vida. "If I could put back the clock, as you say, back to when I was 21, I would carry on as I have done over these last 72 years" (p.33).

El Padre Mauro termina su testimonio dirigiéndose primeramente a Dios mediante el apóstrofe "Please God", y luego a su 'público': "Please God, I hope that God will not fail me in my request after having asked him for so many years for such a wonderful and happy end of my life" (Meldrum, 1998, p.33). En este ejemplo el Padre Mauro expresa su intención tras el testimonio; una intención en la cual refleja su vida, su deseo y la justificación de toda su vida.

Las respuestas limitadas de Dom Paulino reflejan que su intención tras la entrevista era la de complacer a la entrevistadora y responder a sus

preguntas sin ánimo de usar la situación como oportunidad de transmitir un mensaje concreto. Dom Paulino responde a las preguntas con sencillez y honestidad. Sus oraciones, aunque largas, son simples y contienen solamente uno o dos puntos. Este tipo de oración refleja su proceso de reflexión al recordar acontecimientos.

Este proceso de reflexión se ve en el desarrollo de sus respuestas. A la pregunta, "¿Has vuelto a España?", Dom Paulino responde directamente: "Dos veces a España" (Rodríguez, 2002, p.11), y elabora más acerca de las circunstancias sobre esta visita. Pero más adelante, en esta misma respuesta, manifiesta una reflexión o un recuerdo propio que en sí no es respuesta directa a la pregunta. Dom Paulino continúa:

nunca le había visto llorar a mi padre hasta que vine aquí por segunda vez, no cuando salí del pueblo, cuando fui a verle a venirme aquí pues, es la única vez que le he visto llorar, nunca le había visto llorar a mi padre, aun cuando su padre se murió. (p.12)

Este comentario acerca de su padre es un ejemplo de su propia reflexión que continúa tras responder a la pregunta principal.

La mayoría de las oraciones de Dom Paulino, como las del Padre Mauro son de tipo predicado verbal reflejando un texto dinámico que narra eventos pasados, pero con la diferencia de que los verbos en la entrevista de Dom Paulino suelen ser de aspecto imperfecto, resultando en una narración que no ofrece una precisión cronológica de eventos. El testimonio refleja más bien una narración general de como era su pasado. Un ejemplo de esto se ve en la respuesta a la pregunta: "¿Hacían bailes típicos?", Dom Paulino responde:

Sí, bueno, chicos no, los mozos y las mozas bailaban y los chicos estábamos por allá mirando pero no, no bailábamos. Pero sí, esto estaba bien, duraba tres días me parece, y

tocaban la gaita y no sé cuántas cosas hacían, estaba bien eso. (Rodríguez, 2002, p.4)

La mayoría de las oraciones reflejan el uso del imperfecto y por lo tanto revelan una narración que describe acontecimientos pasados de modo general, sin precisar su tiempo cronológico.

En comparación con los testimonios del Padre Mauro y Dom Paulino, las memorias del Padre Sanz difieren en sus intenciones. Vida y milagros refleja tres intenciones, todas propias. La primera intención: “para compensar lo poco que les escribí durante mis largos años en la selva Australiana” (Sanz, s.f. p.2), lo explica en el prólogo de sus memorias.

El segundo propósito es el de aclarar ciertos datos de su vida y dar explicaciones por sus acciones. Este propósito resulta ser más bien implícito y se demuestra mediante la narración cargada de opinión y justificación.

El tercer objetivo es el de informar al lector ajeno acerca de la vida del Padre Sanz. Las memorias no son solamente una recopilación de sus años en Australia, escritas para sus familiares (Sanz, s.f., p.2), sino que son una extensa explicación de su vida entera para aquel lector que no conozca ni al Padre Sanz ni sus circunstancias. Este detalle está ligado a su triple intención: informar a su familia sobre su vida en Australia, explicar y justificar sus acciones pasadas, y finalmente, dejar un testimonio narrativo de su vida.

Las oraciones en Vida y milagros reflejan las varias intenciones del Padre Sanz. Éstas suelen ser complejas y descriptivas mediante el predicado tipo verbal. El siguiente párrafo ejemplifica esto.

Naturalmente no todo fue trabajar con las manos, no todo fue pájaros, cocodrilos y aventuras; mi principal objetivo y fin de ir a la Misión fue el de civilizar y cristianizar a los

nativos, y para esto Dios me dotó con las necesarias cualidades; físicamente era fuerte y con salud envidiable; me adapté fácilmente al clima, por más de treinta años, no tuve indisposición de estómago, tuve siempre buena vista, buen oído, mucha fuerza y mucha maña; nunca tuve dolor de dientes sin faltarme uno hasta bien entrados los sesenta años y conservando aún 'uno de leche'. (Sanz, s.f., p.268)

Esta oración demuestra, primeramente, su estilo complejo y largo; el Padre Sanz describe sus fortunas con mucho detalle. Segundo, esta oración ejemplifica el uso del predicado tipo verbal. Usa el indicativo, no especifica un tiempo, y muestra cómo detiene la secuencia narrativa para describir situaciones. También refleja cierta objetividad en sus descripciones al limitarse al uso de los mismos adjetivos: 'buen' y 'mucho'.

Las preguntas retóricas demuestran como el Padre Sanz pretende responder a las posibles preguntas del lector y explicar, en sus propias palabras, lo que le concierne a él. En la conclusión de sus memorias el Padre Sanz intenta dar un resumen de como le ven los demás y como él se ve a sí mismo.

¿Cómo piensan de mí los Monjes, como Monje?

Unos, que soy la Regla viviente.

Otros, un monje anticuado.

Otros, que soy gran trabajador.

Otros, que trabajo como un loro.

Unos, que soy soberbio.

Otros, que soy humilde.

O sea, que cada uno me ve del color del cristal con que me mira.

¿Y qué pienso de mí mismo, como Misionero, como Superior y como Monje?

Que soy lo que he dicho: un imperfecto perfeccionista. Que todo lo bueno que pueda tener es debido a Dios a pesar

mío y que todo lo malo es mío propio, a pesar de Dios.

(Sanz, s.f., p.319)

Estas preguntas retóricas son un ejemplo del 'monólogo dialogizado' de Bajtin (1998, p.43). En otro ejemplo se auto-pregunta: "¿No me cansé de la vida de Misionero? No. Estaba dispuesto a continuar trabajando toda mi vida" (Sanz, s.f. p.275). En estos dos ejemplos, se demuestra como el Padre Sanz se auto-justifica y explica su situación e ideas mediante preguntas retóricas enfatizando el mensaje transmitido.

Aún sin un entrevistador que le guíe hacia una estructura o cronología, el Padre Sanz incluye esta convención en sus memorias que se dividen en veinte capítulos, con prólogo, conclusión y apéndice. La narración comienza con descripciones de sus padres y concluye con sus días relativamente recientes en Nueva Nursia. Esto refleja su deseo de que tal documento se considere organizado cronológicamente para el entendimiento del lector. Los capítulos siguen la cronología de su vida, narrando acontecimientos por etapas temporales. Adherido a estas convenciones, el Padre Sanz narra su historia.

Al comparar los tres testimonios se pueden ver tres intenciones distintas. La intención del Padre Mauro es la de comunicar y justificar su historia y su vida. La de Dom Paulino, mediante sus respuestas sencillas y cortas, es simplemente la de complacer a la entrevistadora sin ánimo de meterse en ideología ni justificación propia. Entre los tres testimonios, las memorias del Padre Sanz reflejan la intención deliberada de solamente una persona en narrar, describir y justificar su historia.

B. Punto de vista y contexto

El contexto del intra-hombre inevitablemente afecta su punto de vista. José Ortega y Gasset dijo: "yo soy yo y mis circunstancias" (1992, p.

8092), y por lo tanto, al analizar al intra-hombre hay que considerar su personalidad, no solamente como algo divino y singular, sino también como algo creado y determinado por su entorno: su contexto.

Una manera por la cual se llega a conocer al intra-hombre es por su contexto histórico. Unamuno escribió que: "para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia" (Unamuno, 2000, p.51). Continúa diciendo: "estudiando éste se llega al carácter popular íntimo, a lo intra-histórico de él" (p.51). El hombre quizá haya nacido libre, pero sólo puede expresarse mediante lo que conoce: sus circunstancias. La historia y las condiciones espacio-temporales determinan al hombre. A continuación veremos las circunstancias contextuales de los tres monjes benedictinos españoles de Nueva Nursia.

Al leer Memories se llega a conocer los contextos del Padre Mauro. Los primeros años de su vida suceden alrededor de Laguarres (España) donde nació el 14 de abril, 1908. Este contexto cambia a partir de 1928 al trasladarse a Australia. La entrevista de Dom Paulino, realizada en marzo del 2002, aborda el contexto de Burgos (España) donde nació el 21 de junio, 1910, hasta el año 1928, cuando empezó el noviciado y su vida tomó rumbo hacia Nueva Nursia, donde ha permanecido desde entonces. Estos datos contextuales específicos no se reflejan en el testimonio tratado en esta investigación, sino que se llegaron a saber por otra historia oral realizada por Pat Meldrum en 1998. El Padre Sanz narra que nació en el pueblo de Villatuerta (España) el 28 de octubre, 1913, donde permaneció hasta 1931 cuando se fue a Nueva Nursia (Australia).

Los tres testimonios revelan sus contextos de maneras implícitas y explícitas. Los contextos del Padre Mauro y Dom Paulino se puede determinar al observar la posición desde la cual hablan y el público hacia quién se dirigen. Al tener entrevistadoras que conocen sus

contextos presentes, en el momento de la entrevista, hay ciertos detalles contextuales que no se explicitan, sino que se revelan mediante lo implícito del texto.

El público del Padre Mauro es Pat Meldrum, un público angloparlante que conoce su posición de inmigrante. Bajo estas condiciones contextuales, el Padre Mauro responde a las preguntas de Meldrum sin explicar ni su posición temporal ni espacial; al tener a su 'público' en directo, hay ciertos detalles que se asumen. Lo mismo ocurre con la entrevista de Dom Paulino. La situación de la entrevista, dirigida en español, asume que la entrevistadora tiene un conocimiento previo de su contexto.

En las memorias del Padre Sanz sus contextos se manifiestan de manera distinta. Al ser una autobiografía intencional y realizada por él mismo, ésta adhiere a unas pautas literarias convencionales. El Padre Sanz trata al lector de manera convencional asumiendo su falta de conocimiento de su contexto y asumiendo la necesidad de una explicación. La estructura cronológica, dividida por capítulos, separa los varios contextos de su vida. Vida y milagros es en sí un intento orgánico de expresar toda una vida de manera explícita por la cual el lector no tiene que basarse en las implicaciones textuales para conocer el contexto.

La síntesis de un contexto pasado y presente se refleja en el lenguaje usado en los testimonios del Padre Mauro y el Padre Sanz. La narración del Padre Mauro alude al pasado con frases como: "at the time", "nowadays", "in those days", y "what we call now" (Meldrum, 1998). También reflexiona hacia el pasado mediante comentarios explícitos en los cuales recuerda cómo eran las cosas en aquel entonces. El Padre Mauro compara los dos estilos de vida. Por ejemplo, explica cómo era el trabajo antes de que se introdujera la maquinaria moderna. "Even the gravel that he was supplied to put in the potholes

in the road was crushed, not by machinery, but by hand, with special hammers" (p.11).

En Vida y milagros, el uso de numerosos refranes españoles refleja un coloquio del contexto pasado del Padre Sanz. Refranes como: "dar gato por liebre" (Sanz, s.f., p.4), "primero se coge a un mentiroso que a un cojo" (p.7), y "pasar las de Caín" (p.9). Aunque estos son ejemplos de refranes que aún se usan, reflejan un coloquio español más pertinente al contexto de origen.

El Padre Sanz usa un lenguaje lleno de cultismos y vulgarismos que reflejan su contexto y su nivel de educación.

Con todo yo me encomendé al Señor haciendo antes de la votación, con mucho fervor, una Novena al Espíritu Santo para que por medio del Comunidad me hiciera saber si me quería Monje o no. (Sanz, s.f., p.52)

Vulgarismos como: "cachete" (p.8), "zurriagazo" (p.8), "cogote" (p.30) y "arrozada" (p.30), al igual que los cultismos, reflejan un estilo de hablar pertinente a su contexto espacio-temporal que abarca un coloquio tanto culto como vulgar de una época.

La posición de inmigrante y el contexto australiano se revelan mediante lo explícito en la narración y lo implícito en el lenguaje. El Padre Mauro comienza Memories sin explicar su posición de inmigrante; ésta se revela por lo implícito del texto. La tercera frase del texto comienza con: "In my country" (Meldrum, 1998, p.10) refiriéndose a otro país e implicando que el país desde el cual habla no es el suyo. Su posición de inmigrante en Australia no se revela hasta más tarde cuando compara las diferentes maneras de preparar la comida en los dos países. "The sauce made out of the tomatoes and capsicums was used, not in the way the Australians do with the sauce bought from the shop" (p.12).

La posición contextual de inmigrante y el desplazamiento de Dom Paulino a Australia se revelan más por lo implícito que por lo explícito. La primera respuesta implica su desplazamiento de España a otro país. "En España estuve tres años en el monasterio antes de venir aquí" (Rodríguez, 2002, p.1). El lector puede discernir que el país de partida era España, pero el 'aquí' se desconoce. Australia no se menciona hasta más adelante cuando dice: "me preguntaron si quería ir a Australia, digo, sí, pero no sabía lo que era esto" (p.7). Mediante la respuesta y el uso del demostrativo 'esto', el lector discierne que Dom Paulino aún sigue en Australia.

La identidad inmigrante de Dom Paulino también se manifiesta mediante la apropiación del inglés. Aunque el discurso está en castellano, contiene ejemplos de la apropiación del inglés en el uso de ciertas palabras sueltas. Palabras como 'air-conditioning', 'refridgerators', 'prickly heat' y 'water-back' (Rodríguez, 2002, p.13), intercaladas en el discurso castellano, son aquellas relacionadas con situaciones específicas al contexto australiano.

También hay evidencia de modos coloquiales en inglés. En varias ocasiones Dom Paulino repite las expresiones 'oh well' y 'anyhow' (Rodríguez, 2002). Estas palabras pertenecen a un coloquio inglés que ha incorporado en su discurso castellano con el paso del tiempo. Mediante esta apropiación Dom Paulino demuestra una posición inmigrante que conserva su lengua materna en el nuevo país y solamente elige algunas palabras de este país, como las ya mencionadas, que le ayudan a expresarse en su contexto angloparlante.

Las memorias del Padre Sanz revelan explícitamente su contexto de inmigrante en la narración. Sin embargo éste también se manifiesta mediante el intento consciente o inconsciente de 'españolizar' nombres ingleses. No apropia el inglés como lo hacen el Padre Mauro y

Dom Paulino, sino que lo españoliza para poder narrar sin renunciar su lengua materna.

La palabra 'bush' es un nombre al cual se atribuye el conjunto de vegetación y espacio que ocupa en lo que se podría llamar 'las afueras' o el campo sin cultivar de Australia. El 'bush' como concepto es difícil de traducir: no es campo, ni pasto, ni tampoco es selva ni bosque. En vez de conservar el nombre 'bush', el Padre Sanz alterna entre 'bosque' y 'selva', reflejando su propia ambivalencia en definirlo para un público hispanohablante. En el Apéndice de sus memorias habla acerca de los aborígenes nacidos en el 'bush', refiriéndose al 'bush' de las dos maneras. En este ejemplo relata: "los que habían nacido y crecido en el bosque [énfasis añadido]", y tres párrafos después: "los que nacieron y crecieron en la selva [énfasis añadido]" (Sanz, s.f., p.320). Aquí, se puede ver la dificultad en dar un significado español a una palabra propia de Australia. Esto revela que su contexto es de un español inmigrante en Australia.

También españoliza los nombres de lugares en Australia. El Padre Sanz cambia la denominación de 'New Norcia' a 'Nueva Nurcia' en el transcurso de la narración. En el capítulo cuatro, donde narra su llegada a Nueva Nursia, lo llama, "la Abadía de la Santísima Trinidad de New Norcia" (Sanz, s.f., p.42), dándole un título mitad español, mitad inglés. El capítulo 16 lo titula "Vuelta a Nueva Nurcia" y, aunque comienza el capítulo con el nombre español, vuelve a llamarlo New Norcia al final. En el último capítulo también vuelve a usar el nombre inglés: 'New Norcia' (p.318).

Este cambio del inglés al español en los nombres no ocurre con 'Kalumburu'. Kalúmburu lo españoliza de inmediato con el acento puesto sobre la antepenúltima 'ú'. En otro ejemplo nombra 'The Northern Territory', 'Territorio Norteño' (Sanz, s.f., p.314), dándole un

nombre español. La apropiación de nombres ingleses al castellano refleja el contexto de inmigrante español del Padre Sanz.

Los contextos de los tres intra-hombres forman la base desde la cual forman su realidad, sus perspectivas, sus acciones y sus decisiones. Estos contextos resultaron en sus condiciones de existencia.

C. Disposiciones ante la realidad

Unamuno propuso que la realidad difiere para cada persona, para cada intra-hombre. La realidad no es algo universal, sino que funciona a nivel subjetivo y personal. Para Unamuno la realidad y la verdad son subjetivas e individuales (Giménez, 2002). Los testimonios de los intra-hombres reflejan sus disposiciones personales ante la realidad y presentan a sus lectores con una imagen subjetiva y propia de sus personas, sus contextos, sus circunstancias y sus disposiciones ante la realidad.

Valesini dijo que “no hay verdad, sólo discurso” (2002) y en el caso de esta investigación, no hay una sola verdad histórica, sino tres verdades, mostradas por tres discursos. Las disposiciones ante la realidad de los tres monjes pueden ser objetivas, subjetivas, realistas, idealistas, racionales, etc, y se manifiestan en el lenguaje de sus ‘discursos’.

El discurso del Padre Mauro contiene connotaciones lingüísticas que crean un tono que idealiza su pasado. El mensaje, “our childhood was quite happy and we enjoyed it” (Enjaunes, 1998, p.10), se repite implícitamente mediante estas connotaciones. La repetición de adjetivos como ‘many’, ‘very’, y ‘every’, enfatiza lo bueno que era todo y para todos. La maestra era “very nice” (p.10), el padre era “a very good working man” (p.11), la madre era “very witty” (p.11), en las fiestas las personas se comportaban de una manera “very modest”

(p.13), las casas eran "quite comfortable and very solid" (p.11), y las partidas de la pelota eran "very entertaining" (p.12). Estas repeticiones contribuyen a un tono que idealiza la vida del Padre Mauro.

El tono nostálgico de la narración refleja cómo, aún tras el paso del tiempo, mantiene la misma perspectiva ante el pasado de cuando era niño. En el siguiente ejemplo, acerca del comportamiento de las personas, el Padre Mauro recuerda un evento social.

After Holy Mass on Sundays and Feast Days the men went to the handball court and had among themselves a competition while the women went home to prepare the lunch for their family. Children and other people, who had nothing to do, went to watch the handball. The players didn't bet any special things. The only betting I can remember was that the losers had to pay for the drink after the game, and so they had great fun and it was very entertaining. (Meldrum, 2002, p.12)

Esta narración es supuestamente objetiva al relatar un acontecimiento pasado bajo un ordenamiento cronológico y temporal. Pero en realidad, las ideas del Padre Mauro acerca de la sociedad en esos tiempos se limitan a lo que él se acuerda y la opinión que tuvo en aquel entonces. Este ejemplo muestra un analepsis al pasado con 'I can remember'. Por lo tanto, la impresión del Padre Mauro sobre aquellos tiempos se basa solamente en lo que él se recuerda de cuando era joven.

En comparación con la autobiografía del Padre Mauro, la de Dom Paulino presenta una disposición más realista y menos idealizada pero que refleja una conformidad hacia su vida. La repetición del adverbio 'bien' para describir el estado de alguna relación o experiencia pasada demuestra esta actitud conforme. Por ejemplo, la relación entre sus hermanos estaba "bien" (Rodríguez, 2002, p.3), las fiestas "se hacían bien" (p.3), la música "estaba bien" (p.4) y "la política antes estaba

bien" (p.5). Al recordar eventos de su pasado, Dom Paulino presenta un tono que muestra su conformidad con todo, señalando lo que le pareció 'bien', y demostrando la ausencia de lo que no le pareció 'bien'.

Las memorias del Padre Sanz presentan una disposición ante la realidad que armoniza dos extremos: el realismo y el idealismo. Su 'realismo idealizado' resulta en un tono romántico y nostálgico hacia lo bello y lo bruto de su vida. Este efecto lo logra mediante sus oraciones de tipo verbal que narran, describen y dan opinión acerca de acontecimientos en su vida.

La narración de acontecimientos pasados refleja una honestidad y a la vez un tono romántico. Al narrar su experiencia disciplinaria cuenta una experiencia que seguramente en aquel momento era bastante dura, pero que transcurrido el tiempo lo recuerda con un tono nostálgico.

Verdaderamente me merecí más de un cachete y prefería éstos, más que los sermones de mi padre. Una vez que llegué a casa tarde me recibió con estas palabras: - ¡De dónde vienes alma perdida! - me lo dijo con tanto énfasis, que verdaderamente hubiera preferido un zurriagazo.

(Sanz, s.f., p.8)

En este ejemplo el Padre Sanz demuestra cierta objetividad, y por lo tanto, honestidad en su relato mediante el uso del tiempo perfecto, dando la narración una cronología. Pero el relato no está sin opinión personal, pues el modo subjuntivo, en la última oración refleja su opinión acerca de este evento.

El Padre Sanz también relata algunos acontecimientos con un tono poético mostrando una disposición romántica hacia la realidad. Durante su tiempo en Kalumburu, el Padre Sanz narra sobre la dureza de sus experiencias, pero la narración poética revela cómo el Padre Sanz vio el lado bello y optimista de la vida. En un ejemplo cuenta:

he contado las aventuras durante aquellas travesías, pero no todo fue aventuras desagradables; hubo también mucho placer. El medirse las fuerzas con un mar embravecido, el imaginarse que un barquichuelo fabricado de madera inerte fuera en realidad algo vivo, eternizarse silenciosamente por una mar calma con sólo el ruido de suaves caricias contra los lados del barco por el agua que al avanzar éste iba cortando con la proa, el sentirse solo, en medio de un mar al parecer sin fin y debajo de un techo estrellado, cuyos confines se apoyaban en lo más lejos que se veía del mar, el sentirse tan solo de criaturas y tan cerca y acompañado del Creador, con qué gozo y a todo pulmón desahogaba mi alma cantando y volviendo a cantar una y más veces salmos e himnos cuyas melodías había aprendido en el claustro. (Sanz, s.f., p.219-220)

La narración poética se logra mediante la personificación del "mar embravecido", el barco como "en realidad algo vivo", y el agua que 'acariciaba' el barco. También demuestra el símil del "mar al parecer sin fin", y la metáfora del cielo como un "techo estrellado". Esta narración puede que refleje un momento de epifanía espiritual con la alusión a una proximidad a la divinidad del "Creador", y su alma que se desahogaba cantando salmos e himnos.

En comparación, las disposiciones ante la realidad en las autobiografías del Padre Mauro y Dom Paulino tienden a limitarse a una realidad externa. El Padre Mauro relata el progreso externo de su vida en el cual no relata un progreso interno de opinión íntima y personal. Al narrar su primer sermón, refleja cómo al principio del relato generaliza la experiencia y luego intenta comentar sobre sus propios sentimientos acerca de este acontecimiento.

So it was not easy, and naturally one got nervous in case something happened that meant you could not deliver your prepared sermon as well as you wanted to do. Speaking

personally, and from reading the community diary, my sermons were not too bad, and thanks be to God I never got bushed. (Meldrum, 2002, p.26)

En este ejemplo, comienza por generalizar su nerviosismo mediante el uso de 'one' y 'you'. Aquí refleja cómo su sentimiento es igual que el de cualquier otra persona en su situación. Luego personaliza la situación al decir: "speaking personally", dándose la oportunidad de expresar sus propios sentimientos. Ejemplos como éste, en los cuales expresa sus propias ideas y no las de la mayoría, son pocos, mostrando una autobiografía que, aunque representativa de una vida, también representa las de muchos más.

La autobiografía de Dom Paulino se mantiene en descripciones de acontecimientos externos, evitando la manifestación de acontecimientos internos, tales como epifanías espirituales o conflictos emocionales. La realidad externa de Dom Paulino se expresa mediante el predicado tipo verbal. Sus oraciones son de modo indicativo, apenas en subjuntivo, reflejando una objetividad al recordar acontecimientos pasados. El uso del imperfecto también contribuye a un estilo que generaliza los eventos de su vida y no profundiza en eventos específicos ni da opiniones personales acerca de estos.

Las circunstancias de Dom Paulino acaso son cómplices en las limitaciones de su expresión íntima. A base del texto se deduce un carácter bastante conforme con todo que la vida le presentó. A una corta edad, durante los primeros años del noviciado, admite que: "yo a ver, si la verdad, no tenía la menor idea, cuando entré allá porque seguía a los chicos y nada más, no tenía nada especial en eso" (Rodríguez, 2002, p.8). Este ejemplo refleja que sus circunstancias no fomentaron la necesidad de profundizar en lo interno ni reflexionar sobre sus experiencias, pues todo era 'all right' o 'bien'.

En Vida y milagros el Padre Sanz refleja, no solamente disposiciones realistas, románticas o poéticas ante la realidad, sino también una disposición racional en comunicar sus opiniones personales. La narración está cargada de opinión religiosa, política y social, y justifica tales opiniones bajo un razonamiento ideológico. En sus memorias defiende y razona su postura de hombre honesto diciendo: "nunca me cogieron en mentiras; aun siendo imperfecto, me gustaban las cosas perfectas, sin consideración a lo que costaban en trabajo y tiempo" (Sanz, s.f., p.275). Aquí usa una disposición racional para persuadir al lector que considere su postura. Este pasaje, en el cual defiende su predisposición moral, sirve para razonar y justificar sus acciones, como un hombre honesto pero consciente de sus limitaciones.

La realidad, como la perspectiva, difiere para cada persona. Las realidades del Padre Mauro y del Padre Sanz reflejan una idealización y nostalgia por la infancia. Dom Paulino también refleja cierta nostalgia idealizada de cómo eran las cosas del pasado, pero su falta de elaboración resulta en un punto de vista objetivo y simple. Los tres monjes muestran una disposición ante la realidad que refleja la religión como lo más importante de sus vidas.

Las circunstancias intrahistóricas

El Padre Serafín Sanz de Navarra, el Padre Mauro Enjuanes de Huesca y Dom Paulino Gutiérrez de Burgos, son tres intra-hombres que nacieron en tres pueblos distintos y que hoy todavía se encuentran cumpliendo su vocación de monjes benedictinos en Nueva Nursia. Estos tres hombres, provenientes de contextos espacio-temporales e ideológicos parecidos, tuvieron el mismo destino final. Lo que compartieron era una tradición intrahistórica: el fenómeno social del día a día, y la ideología de un determinado contexto espacio-temporal.

Para estos intra-hombres la religión era su destino final, pero también componía gran parte de su comienzo. La base religiosa que compartieron penetraba en cada aspecto de sus vidas: desde las actividades infantiles hasta la sociedad en la cual vivían. Infancia, familia, sociedad y educación, mantenían un aspecto religioso. A continuación se analizan estos temas intrahistóricos comunes y se demostrarán sus fuertes implicaciones religiosas.

La infancia y la familia

El periodo de la infancia y el ámbito familiar son dos componentes de una intrahistoria en la cual el intra-hombre empieza a percibir su 'realidad', sus circunstancias y sus perspectivas ante éstas. La infancia de los tres monjes se apoyaba sobre el núcleo familiar y los textos reflejan un gran respeto hacia los padres quienes fomentaron un entorno que llevaría a su vocación final. La infancia y la familia de los tres monjes reflejan temas comunes que ayudan a comprender cómo llegaron al mismo lugar: Nueva Nursia.

Los tres testimonios narran infancias parecidas. En Memories el Padre Mauro dedica casi una tercera parte a la narración de su infancia enfocándose en los acontecimientos más destacados como: la escuela, los juegos, la familia, y los acontecimientos que reflejan el paso del tiempo, como la aparición del primer coche (Meldrum, 1998, p.10). La infancia de Dom Paulino muestra las mismas actividades al comentar sobre los juegos, la escuela y sus travesías, reflejando una infancia típica, colectiva y parecida a las del Padre Mauro y el Padre Sanz.

El Padre Sanz narra su infancia con muchísimo detalle. Esto se ve en las oraciones complejas que reflejan cómo elabora sus ideas. Dedicar un capítulo entero (diecisiete páginas) a la narración de su infancia. En sus oraciones no sólo incluye acontecimientos comunes como "ir a la

escuela" y "jugar con los chicos", sino que profundiza en los detalles. Por ejemplo:

los chicos de Villatuerta teníamos muchos juegos ... jugábamos al marro, al chirro, al esconderite, a la gallina ciega, a la una andaba la mula, a la pelota, jugábamos con agujas, tapas de cajas de mixtos, calbotes, botones, ¡pobres braguetas! Cascos de porcelana, para lo cual rompíamos tazas, jícara y platos, y nos tirábamos al río a nadar como los patos. (Sanz, s.f., p.16)

También narra anécdotas específicas de su juventud: momentos de rebeldía, disciplina, obligaciones, lecciones, juegos y travesías. Entre todas admite que: "muchas otras fechorías menos notables llenaron mi niñez en el pueblo, dando muestras de ser un bicho algo raro" (Sanz, s.f., p.14). Comentarios y ejemplos como éste muestran que el Padre Sanz no sólo se limita a narrar acontecimientos de su infancia, sino que también los describe detalladamente.

La religión estaba presente en las vidas de los intra-hombres a una corta edad mediante las actividades de la infancia. El Padre Mauro relata estas actividades de su infancia las cuales, algunas contribuyeron a su pasaje al mundo religioso. Iba a una escuela católica (la única del pueblo), jugaba a la pelota con los otros niños, ayudaba en los quehaceres de la casa, y era un monago de la iglesia "for quite a few years" (Meldrum, 1998, p.10). Siendo muy joven ya estaba sumergido en el ritual y la tradición religiosa. Esta inmersión lo concibió como algo normal, indicado por el comentario, "and of course [énfasis añadido], there was the parish" (p.10).

La infancia de Dom Paulino era parecida a la del Padre Mauro. Relata que, "mi infancia fue, jugando con otros chicos e ir a la escuela hasta que fui al monasterio" (Rodríguez, 2002, p.1). La narración refleja una infancia corta que parece ser un punto de tránsito hacia su verdadero

destino de fraile. Pero su testimonio no demuestra tanta participación en actividades religiosas como la del Padre Mauro. Menciona la escuela católica, el catecismo, y las fiestas religiosas, pero sus oraciones simples no elaboran mucho sobre sus ideas acerca de estas actividades. Se limita a decir que “la religión era todo lo mismo” (p.7).

En comparación con el Padre Mauro, Dom Paulino no refleja tanto entusiasmo hacia la religión y comenta que: “cuando estaba de joven no pensaba más que en jugar o divertirme y poco de rezar” (Rodríguez, 2002, p.33). Admite que varias veces se escapó del catecismo, “no por no querer sino que había una especie de costumbre, para no deshacerse de los otros, para no ser menos” (p.6). Lo que estos ejemplos revelan es que a una corta edad Dom Paulino ya mostraba un interés, no tanto por la religión, pero sí por pertenecer al grupo. Tanto participar en actividades religiosas, como escaparse de ellas, eran actividades sociales que tenían una base religiosa y reflejaban el fenómeno religioso en su sociedad.

La religión también formaba gran parte de la infancia del Padre Sanz. En contraste a su hermano que “era monaguillo desde muy pequeño y que lo hacía con mucho gusto y garbo, que no era llorón como yo” (Sanz, s.f., p.9), el Padre Sanz refleja una actitud resistente y rebelde hacia las actividades religiosas de su infancia.

Yo empecé sin ganas a ayudar a misa, pero mientras Ramón estaba en el altar, yo me le comí los recortes de Hostia que le había dado el párroco o el sacristán y me las hizo pagar dándome un par de tortazos y ya no volví a la sacristía.
(p.10)

Pero pronto la tradición formó parte de él y en un futuro no muy lejano decidió ser fraile, a pesar de “que nunca había dado señales de querer serlo” (p.21). En estos dos ejemplos el Padre Sanz se sirve de oraciones que narran y describen ciertas anécdotas para relatar su pasado.

Los tres monjes describen sus entornos familiares mediante sus padres, sus quehaceres y sus trabajos. El Padre Mauro relata que su padre trabajaba en la construcción de carreteras y la familia tenía una huerta para proveer lo justo para la familia. Los hijos colaboraban en las cosas de casa y “we did little jobs for Mum and Dad” (Meldrum, 1998, p.10). En este ejemplo no concreta si tenía un hermano o no, pero el lector supone que no era hijo único, implicado mediante el uso de “we”. Más adelante concreta, “my brother” (p.10). No habla acerca de la relación que tenía con su hermano, tampoco se sabe su nombre. El enfoque familiar del Padre Mauro se mantiene en su padre y su madre.

El Padre Mauro revela cómo la conducta y la disciplina de sus padres fomentaron su destino religioso y aceptó que el deseo de sus padres era lo mejor para él.

I am very grateful that my parents were strict with me and kept me in order. They taught me to be grateful for what we had, to be careful and not be extravagant in things that were not necessary. (Meldrum, 1998, p.11)

Esta aceptación y agradecimiento por la disciplina recibida por sus padres demuestra cómo llegó a la decisión de ser fraile. La decisión de ser fraile era la de sus padres, una decisión aceptada por él mismo. “My decision to join the monastery was made by my parents” (p.13). Esta frase es contradictoria, pues ‘my decision’ jamás puede ser ‘made by’. Lo que esto refleja es la gran influencia que los padres tenían en su vocación religiosa.

Esta influencia de los padres se refleja aún más cuando el Padre Mauro expresa su decepción al no poder dejarles verle con el hábito puesto. “I was very disappointed because I wanted to see my parents, or rather I wanted my parents to see me with the habit” (Meldrum, 1998, p.16). El uso de ‘or rather’ muestra cómo, para el Padre Mauro, lo más

importante era el saber que sus padres le vieran haber llegado a ser monje.

El núcleo familiar de Dom Paulino mantiene las mismas características que las del Padre Mauro. Los padres “trabajaban en el campo” (Rodríguez, 2002, p.1) y en casa Dom Paulino “hacía lo que me mandaban” (p.1). Tenían una granja pequeña con, “un poco de verduras, para cubrir la familia, y poco de trigo y cebada y tantas cosas.” También tenían “ovejas y vacuno para labrar. Vacas y una burra y nada más” (p.1). Dom Paulino tampoco entra en mucho detalle acerca de su familia, limitándose a oraciones sencillas en sus descripciones.

La narración de Dom Paulino no muestra que sus padres fueron una gran influencia en su vocación religiosa. Comenta que de joven les admiraba pero no hay evidencia de que le hubieran animado a ser fraile, aunque tampoco se lo negaron. En su testimonio se percibe la implicación de que era su abuela quien le animó a ser fraile.

El cura que fue a buscar chicos era primo, no sé si de mi madre o de mi abuela, y bueno mi abuela le dijo al fraile que yo quería ir, y él dijo ‘¿querías ir?’, fui allá y le respondí algunas preguntas y sí le dije, ‘all right’. (Rodríguez, 2002, p.7)

En comparación con el testimonio del Padre Mauro, el de Dom Paulino no pone énfasis en el aspecto religioso de su familia. Quizás porque para él la religión se daba por entendido como algo muy normal y sin necesidad de explicación. A la pregunta: “¿Y la religión era muy importante en tu familia?”, Dom Paulino responde: “La religión era todo lo mismo” (Rodríguez, 2002, p.7). No elabora en su respuesta y por lo tanto, se deduce que la religión era tan importante para su familia como para toda la sociedad.

Las memorias del Padre Sanz contienen numerosas anécdotas y detalles acerca de su vida familiar. La narración refleja un ámbito familiar muy unido y extenso.

Yo fui el octavo hijo y tuve cuatro hermanas mayores que me cuidaron cuando mi madre estaba enferma, delicada o criando a dos hijas más jóvenes que yo. Dos fueron las que hicieron de madre para mí, mi hermana Luisa, diez años mayor que yo y María, año y medio más joven que Luisa.

(Sanz, s.f., p.9)

El Padre Sanz habla mucho acerca de las virtudes de sus padres pero poco de sus trabajos. Su padre "fue molinero y panadero" (p.6) y su madre "tenía que quedarse en casa cuidando de la numerosa familia" (p.3).

Muy temprano en la narración explica las inclinaciones religiosas de sus padres. "Los dos pertenecían a la Tercera Orden de San Francisco, de la cual eran modelos" (Sanz, s.f., p.3). Esta familia tan religiosa fomentó un entorno en el cual el Padre Sanz desarrolló su intención hacia una vocación religiosa. Su padre en particular que, "siempre tuvo deseos de que los hijos se hicieran religiosos" (p.6) le influenció. La vida del Padre Sanz refleja un tema intrahistórico, común en su contexto espacio-temporal.

Comparada con la decisión vocacional del Padre Mauro y Dom Paulino, la del Padre Sanz se desenvolvió más bien a base de circunstancias personales y familiares que sociales. Al saber que su hermano Ramón, colegial del Pueyo, estaba enfermo, el Padre Sanz fue a visitarle y se quedó con él un tiempo para hacerle compañía. Esta experiencia le conmovió a quedarse y a perseguir la vocación de fraile. El Padre Sanz narra esta experiencia de la siguiente manera:

entre el amor de mi hermano, los mimos del tío y el compañerismo de los otros chicos, pronto empecé a

amoldarme y a coger cariño a la nueva vida y olvidarme de lo que había dejado en el pueblo. (Sanz, s.f., p.22)

Como queda dicho, el Padre Sanz no quiso ser fraile, pero esta circunstancia casual, basada en lo personal y familiar, y no en lo social, le influenció a serlo.

Los tres intra-hombres reflejan diferencias y similitudes al narrar cómo eran sus infancias y sus familias. El Padre Mauro narra su infancia y su vida familiar como una experiencia bella y feliz. Dom Paulino refleja la misma infancia bella, pero añade aspectos de su personalidad como su rebeldía. Describe una familia agradable y convencional. El Padre Sanz comenta tanto lo bello como los problemas y su rebeldía durante la infancia. También refleja que para él, su familia era la base de su determinación religiosa.

La educación

Al explorar el tema intrahistórico de la educación es importante notar que ésta no se limitaba al ámbito escolar, sino que en las vidas de los tres monjes la educación se extendió al entorno familiar, social e incluso la iglesia. Para algunos, era la educación escolar que les influenció, para otros era la educación familiar. El caso es que los tres recibieron una educación religiosa que, entre otras cosas, llevó a sus vocaciones religiosas.

El Padre Mauro relata una educación religiosa institucional muy extensa. La educación primaria la proveía nada menos que una profesora 'piadosa' (Meldrum, 1998, p.1). Esta primera experiencia de educación religiosa, mediante la institución escolar, incluía: "reading, writing, a bit of history, a bit of arithmetic, Bible history, catechism, and general education" (p.10).

Pero su educación no cesó en la escuela primaria. Siendo estudiante para el sacerdocio, el Padre Mauro tuvo un "very crowded scholastic year" (Meldrum, 1998, p.24) en el cual aprendió filosofía, física, historia de la filosofía, historia de la iglesia, exégesis, Sagrada Escritura, patrología, teología dogmática, teología moral, teología pastoral, ley canónica, liturgia y rúbrica, y canto gregoriano. La educación religiosa resultó ser muy importante en la vocación del Padre Mauro.

Dom Paulino tuvo una educación religiosa menos intensa que la del Padre Mauro, pero refleja la misma circunstancia intrahistórica de acudir a una escuela católica. Narra que, "enseñaba el catecismo un día el cura y otro el maestro, también enseñaba y luego los domingos, el cura daba un poco de catecismo a los mozos y a las mozas" (Rodríguez, 2002, p.5). El catecismo refleja las primeras enseñanzas religiosas que se les daban a los jóvenes. Pero la educación religiosa no se limitaba a la institución escolar.

En mi tiempo venía un fraile del monasterio buscando chicos, iba al pueblo, decía la misa, un día de fiesta o un domingo o lo que fuera, y después decía si alguno quería venir al monasterio que esperase afuera y le hablase después a él. (p.7)

La misa, en la cual el fraile hablaba a los chicos, era otra especie de educación religiosa que contribuyó a la decisión monástica de Dom Paulino. A diferencia de los Padres Sanz y Mauro, Dom Paulino no tuvo una educación monástica tan intensa, pues al llegar a Nueva Nursia fue lego, trabajando para el monasterio. Su falta de educación extensa se refleja en la falta de comentario acerca de ésta.

Para el Padre Sanz la educación religiosa empezó a una corta edad y en el ámbito familiar. La educación general, aunque muy importante, no tenía comparación con la educación religiosa inculcada por sus padres que era "ante todo y sobre todo" (Sanz, s.f., p.7). De joven, "todos

aprendíamos las oraciones en casa, antes de ir a la escuela, aún antes de que entendiéramos el significado de las palabras" (p.7). La mayor parte de su educación religiosa la recibió en el hogar a base de rutina, disciplina y ejemplo. En la vida diaria se manifestaba una vida religiosa.

En casa se hacían los nueve Primeros Viernes los Siete domingos a San José. Rosarios diarios y un montón de otras devociones que yo ni siquiera me daba cuenta, ni me acuerdo. Mi padre iba a la adoración nocturna a Estella y para eso tenía que andar cuatro kilómetros. (p.6)

El Padre Sanz y sus hermanos aprendieron mucho de sus padres. "Nos enseñaron a nunca decir mentiras, repitiéndonos que 'primero se coge a un mentiroso que a un cojo'" (Sanz, s.f., p.7). También cuenta que, "en casa se corregían las faltas pero rara vez nos castigaron" (p.8), y "cuando nosotros íbamos a decirle lo que a otros se les escapaba, nos decían: - jeso no se repite! Cuando lo oigáis, decid: 'Bendito sea Dios o Bendito sea el Santísimo Sacramento'" (p.9).

Los tres textos reflejan el tema intrahistórico de la educación de maneras distintas. Memories es el testimonio que más refleja una educación institucional. Vida y milagros refleja ejemplos de educación e influencia religiosa más bien en el ámbito familiar que en el escolar. Finalmente, el testimonio de Dom Paulino es el texto que menos refleja la presencia de la educación.

La sociedad

La sociedad de los tres monjes refleja un ámbito que promovía una vocación, o por lo menos una conducta, religiosa. La sociedad, como la educación o como la religión misma, penetraba en cada estrato de la vida diaria: la escuela, la infancia, el trabajo y la iglesia.

La sociedad en la cual se desenvolvían los primeros años del Padre Mauro refleja un núcleo comunitario y solidario en el cual los niños jugaban juntos, los hombres se ayudaban en el trabajo y las mujeres se juntaban en las labores domésticas. Cada núcleo familiar en esta sociedad tenía casi las mismas características de religión, trabajo y recreo.

El Padre Mauro narra con mucho detalle las fiestas del pueblo y cómo éstas, aunque religiosas, constituían un acontecimiento social. En esos días el pueblo entero subía a la ermita en la cima del monte durante las procesiones.

While the procession was going to the shrine the people sang hymns accompanied by the little village orchestra, and the church bells Once they had reached the shrine they had Holy Mass sung by the men of the parish. When Holy Mass was over the parish priest went to bless some special cakes that the ladies of the village had baked for that particular day. After the blessing, those cakes were distributed among the people and they were quite happy about the whole thing and very joyful. (Meldrum, 1998, p.13)

Tales celebraciones también incluían bailes y cantos. La narración implica que la comunidad entera participaba y acudía a estos acontecimientos religiosos llenos de tradición y ritual.

La iglesia, aunque fundamentalmente un lugar para comulgar bajo un pretexto religioso, también era un lugar de reunión social.

After Holy Mass on Sundays and Feast Days the men went to the handball court and had among themselves a competition while the women went home to prepare lunch for their family they had great fun and it was very entertaining. (Meldrum, 1998, p.12)

En estos ejemplos se demuestra cómo los acontecimientos religiosos del pueblo eran focos sociales en los cuales los habitantes socializaban. Los acontecimientos religiosos servían de pretexto para socializar y poder festejar con el resto del pueblo.

La historia oral de Dom Paulino demuestra el mismo aspecto social en los acontecimientos religiosos. Las fiestas religiosas las describe con entusiasmo. "Oh, allá se hacían bien, eso sí se hacía bien, teníamos varias procesiones" (Rodríguez, 2002, p.3). Al hablar acerca de las fiestas Dom Paulino usa el imperfecto en la tercera persona plural, tratándose de todo el pueblo. "Teníamos el Domingo de Ramos, íbamos mucho a bendecir" (p.3). No dice exactamente quién 'tenía' o 'iba', pero se supone que se trataba de todo el pueblo.

Dom Paulino continúa narrando las bendiciones de Domingo de Ramos, la Ascensión y la Resurrección. Acerca de su fiesta preferida: "la fiesta duraba tres días. Tocaban gaitas y bailaban y comida" (Rodríguez, 2002, p.3). Aún así, Dom Paulino habla poco sobre las tradiciones socio-religiosas. Tampoco menciona la extensión de la religión en la sociedad.

La autobiografía del Padre Sanz relata bastante sobre los acontecimientos socio-religiosos. Entre las virtudes de su padre una era la costumbre de ir "a la adoración nocturna a Estella" (Sanz, s.f., p.5). Otra era "dejarse ver en reuniones" (p.3). El 'dejarse ver' implica un acto social, pues ¿quién le va a ver?, ¿el pueblo o Dios?

Su mención de las fiestas y procesiones ocurre en una anécdota en la cual el Padre Sanz se enfoca en sus travesías. En las procesiones iba con los demás chicos "repitiendo lo que decían las campanas 'sartén cagau'" (Sanz, s.f., p.18), y también, después de la misa, recogían los petardos que fallaban; "después con ellos al rebote, donde los poníamos en las grietas de la pared; les aplicábamos un mixto y

aquello era gozo perfecto" (p.18). En estas anécdotas el Padre Sanz no se encuadra tanto en el aspecto religioso sino en la perspectiva infantil.

Las tres autobiografías reflejan la sociedad de sus autores. Mediante los acontecimientos sociales y festivos, el Padre Mauro y Dom Paulino reflejan el fenómeno del grupo en el cual la vida de un miembro de la sociedad refleja la de la sociedad entera. A veces las narraciones no especifican que el pueblo entero se unía para algún acontecimiento, sino el lenguaje refleja una pluralidad que lo implica. En las memorias del Padre Sanz, el fenómeno grupo se manifiesta mas bien en el ámbito familiar, donde cada miembro refleja casi la misma ideología religiosa.

Los testimonios de los tres monjes reflejan las mismas circunstancias intrahistóricas de infancia, familia, sociedad, educación, y religión, que estaba presente en todas. Son estas circunstancias de lo cual compone la intrahistoria de una persona y su pueblo. A continuación se exploran las implicaciones ideológicas y poscoloniales de estas circunstancias intrahistóricas.

Capítulo 3 - Las implicaciones de los temas intrahistóricos.

It begins with fidelity to monastic life, to prayer and work, to silence and to service. It recognises that the community exists for the glory of God. (Stannage, 1995, p.101)

Las implicaciones ideológicas

Los temas intrahistóricos de religión, infancia, familia, educación, y sociedad, demuestran una serie de implicaciones que determinan al ser humano. El marxista Louis Althusser llamó estas implicaciones 'aparatos ideológicos' (1998): mecanismos que perpetúan una ideología, penetrándose en los varios estratos de la vida diaria. Los aparatos ideológicos discutidos son: jerarquía, disciplina, obediencia, ritual y tradición. Estos aparatos se ven implicados en los testimonios de los tres monjes y reflejan cómo promovieron la determinación ideológica que les condujo a su vocación religiosa.

El difunto monje español neonursiano, Padre Eugenio Pérez (1910 - 1990), escribió en sus memorias sobre su propia determinación religiosa; comparable a la de los tres monjes. El Padre Pérez reflejó cómo la cotidianidad intrahistórica y sus implicaciones ideológicas llevaron a su propia determinación religiosa.

I was never inclined to rationalize on the cause and origin of my calling. There was nothing dramatic in my case and always considered it an organic growth dictated by environment, the accidents and incidents of daily life. The place where I was born has a long history with a number of significant traditions. (Pérez, s.f., p3)

Este comentario alude a la intrahistoria unamuniana: 'los accidentes e incidentes de la vida diaria', la tradición y la cotidianidad y demuestra la complicidad de éstas en la creación de una persona. No ocurre nada

en la supuesta 'cotidianidad' de la vida que no afecta la determinación del ser humano.

Los aparatos ideológicos son manifestaciones de una ideología mediante la imposición subconsciente de ciertas prácticas en la vida diaria. Althusser dijo que:

the individual in question behaves in such and such a way, adopts such and such a practical attitude, and, what is more, participates in certain regular practices which are those of the ideological apparatus on which 'depend' the ideas which he has in all consciousness freely chosen [énfasis añadido] as a subject. (Althusser, 1998, p.297)

Pero el ser humano, al estar sujeto a los aparatos ideológicos, no es autónomo ni totalmente libre en su determinación cómo piensa. Alan Sinfield aclara esta falta de autonomía.

But thinking of ourselves as essentially individual tends to efface processes of cultural production and, in the same movement, it leads us to imagine ourselves to be autonomous, self-determining. It is not individuals but power structures that produce the system within which we live and think, and focusing upon the individual makes it hard to discern those structures. (Sinfield, 1998, p.810)

Los mecanismos que crean la ilusión de libertad se exploran a continuación mediante las implicaciones de los temas intrahistóricos relacionados con los tres monjes. Un análisis de tales implicaciones también refleja el papel que juegan lenguaje y su discurso.

La 'palabra' sirve de aparato ideológico al también ser promotora de la ideología. Eagleton considera la ideología como:

un fenómeno discursivo o semiótico. Con esto se subraya su materialidad (pues los signos son entidades materiales)

y se conserva el sentido de que tiene que ver esencialmente con *significados*. (Eagleton, 1997, p.224)

Como se mencionó en el capítulo dos, cada enunciado supone un contexto, intención e ideología. En la mayoría de los casos estas suposiciones son desconocidas por el hablante que perpetúa una ideología sin ser consciente de ello. Eagleton opina que esta

formación discursiva ... está normalmente oculta al hablante individual ... y en razón de este olvido o represión los significados del hablante le parecen obvios y naturales. (p.224)

La determinación de los intra-hombres de Nueva Nursia

Como se ha visto, los temas intrahistóricos se entrelazan, resultando difícil hablar de ellos por separado sin repetirse. Igualmente entrelazados están las implicaciones ideológicas de jerarquía, disciplina, obediencia, tradición y ritual. Estas implicaciones de los aparatos ideológicos forman una parte tan íntegra de la sociedad y de su ideología a los cuales se les da el nombre de 'tradición' o 'cultura'.

El proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social. Esta definición es tanto política como epistemológicamente neutral, y está próxima al sentido más amplio del término 'cultura'. (Eagleton, 1997, p.52)

Para Eagleton, "el papel de la cultura no es sólo el de *reflejar* prácticas sociales, sino *legitimarlas*" (p.147). La denominación de 'cultura' resulta ser una máscara que encubre su complicidad ideológica.

Los aparatos ideológicos se sintetizan mediante las 'tradiciones' de la intrahistoria. Al establecerse en cada faceta de la vida de una persona llevan a su determinación e ideología. En el caso de los tres monjes, los aparatos ideológicos les llevaron a sus vocaciones religiosas.

La ideología religiosa

En lo que concierne a la religión, supondría una repetición si explorásemos en ella el funcionamiento de las implicaciones ideológicas, ya que la religión está presente y forma un aspecto principal en todos los temas intrahistóricos discutidos. Por ejemplo, el Padre Mauro cuenta que: "of course, there was the parish" (Enjaunes, 1998, p.10), reflejando, mediante el uso de 'of course', que la religión formaba una parte normal en cualquier vida.

Dom Paulino repite este concepto en palabras limitadas pero con una frase que lo dice todo: "la religión era todo lo mismo" (Rodríguez, 2002, p.7). Para el Padre Sanz las implicaciones religiosas existen en todas las facetas de su vida vistas mediante lo connotado y las explícitas y numerosas menciones de aspectos religiosos, tal como las creencias, las tradiciones y las rutinas.

A continuación se explora el funcionamiento de los aparatos ideológicos y cómo estos llevan a la determinación vocacional y religiosa de los intra-hombres.

La ideología social

Los testimonios de los tres monjes reflejan la imposición de una ideología social creada mediante los aparatos ideológicos. Esta ideología tiene como resultado una serie de creencias y opiniones acerca de la sociedad y conceptos personales de lo moral y lo bueno.

Resulta difícil concertar dónde reside la jerarquía en una sociedad. Sin considerar la jerarquía política, existen jerarquías tanto en la familia como en la escuela y en la iglesia. Aún así, sin una jerarquía social claramente definida la sociedad se rige a sí misma, auto-imponiéndose ciertas normas que llevan a una obediencia colectiva. Tal obediencia

colectiva hace que el individuo conforme al protocolo social. Las tradiciones sociales, la vida diaria y la cotidianidad, suponen e implican una manera de comportarse: una ley 'no escrita'. Los tres textos reflejan una conformidad social mediante los acontecimientos diarios y sociales.

La autobiografía del Padre Mauro es la que más ejemplifica un comportamiento colectivo en el cual las acciones de una persona representan las de una comunidad entera. Esto se ve en la repetición de los pronombres 'we' y 'us' en vez de 'I'. La autobiografía empieza por relatar lo individual: su nombre, fecha y lugar de nacimiento, sus padres, y su profesora. Luego comienza a generalizar mediante el uso de los pronombres: "the subjects we [énfasis añadido] had", "we [e.a.] were in groups", "after we [e.a.] finished school", "very good to keep us [e.a.] out of mischief", "we [e.a.] had great fun", "we [e.a.] enjoyed it", "we [e.a.] had never seen before". También repite el uso de 'everyone' y 'every'. "Everyone [e.a.] went home", "every [e.a.] village", "every [e.a.] family" (Meldrum, 1998, p.10). Estos son algunos ejemplos de cómo la vida de una persona refleja la interpelación de un pueblo entero.

La historia oral de Dom Paulino también manifiesta un comportamiento colectivo. Su sociedad no muestra una jerarquía definida pero sí unas normas sociales que determinan la conducta de sus habitantes. El uso de ciertas palabras refleja cómo las actividades de un individuo hacían eco a las de los demás. La infancia de Dom Paulino consistía en: "jugando con los otros chicos [énfasis añadido] e ir a la escuela" (Rodríguez, 2002, p.1). Durante acontecimientos del pueblo "tenían que estar todos [e.a.]" (p.3). Dom Paulino se escapó del catecismo alguna vez, "para no deshacerse de los otros [e.a.], para no ser menos" (p.6). La religión "era todo [e.a.] lo mismo" (p.7). En el monasterio "éramos todos [e.a.] juntos allá ... y hacíamos todo [e.a.] lo mismo" (p.8). Acerca de sus impresiones durante el noviciado "no tenía la menor idea ... porque seguía a los chicos [e.a.] y nada más"

(p.8), y acerca de sus amigos “no había diferencia, porque íbamos a jugar, todo [e.a.] lo mismo, no había diferencia” (p.21). En estos ejemplos también se refleja su conformidad al grupo.

La conformidad hacia el comportamiento de la sociedad en el testimonio de Dom Paulino se ve en la repetición de la frase ‘all right’. En momentos decisivos de su vida, Dom Paulino relata su acuerdo con ‘all right’. Para ser fraile asintió diciendo “all right” (Rodríguez, 2002, p.7). Al preguntarle si alguna vez sintió pereza o falta de motivación, respondió: “no, no para mí no, ha sido todo ‘all right’” (p.9). Cuando le ofrecieron el trabajo de panadero lo aceptó diciendo “all right” (p.14). Como en otras ocasiones, ‘para no ser menos’, para hacer ‘todo lo mismo’, y por lo tanto refleja un comportamiento esperado en su sociedad.

En contraste a las autobiografías del Padre Mauro y Dom Paulino, la del Padre Sanz no refleja tanto el comportamiento colectivo de su sociedad. En sus memorias, éste se refleja más bien dentro del ámbito familiar que fuera. Esto se atribuye a que en su narración relata más sus experiencias personales y sus anécdotas en vez de generalizar sus experiencias con las de su sociedad. Apenas menciona las fiestas del pueblo como lo hacen el Padre Mauro y Dom Paulino. Lo que sí menciona en detalle son los juegos compartidos por los niños y la aparición y desaparición de éstos.

Los chicos [énfasis añadido] de Villatuerta teníamos [énfasis añadido] muchos juegos que aparecían y desaparecían según las temporadas como por encanto, sin saber como y sin nadie fijar la fecha ni para lo uno ni para lo otro. (Sanz, s.f., p.16)

Esta descripción refleja, mediante el uso de la primera persona plural, ‘teníamos’, cómo los juegos de la infancia eran algo común para todos los niños del pueblo.

Al recordar su vida, el Padre Mauro refleja sus opiniones personales acerca de la moralidad en la sociedad. Su determinación social tuvo como consecuencia una ideología personal de lo que era moral y lo que definía a una persona 'buena.' Su definición de una persona 'buena' se comunica mediante lo connotado. La primera persona buena mencionada es su maestra. "The teacher, who was a very nice lady, and a pious one too" (Enjaunes, 1998, p.10). Más adelante menciona a su padre.

My father was a very nice person, a bit strict and wanting things to be done properly. He was a very good working man ... He was very economical ... was sometimes quite strict. (Meldrum, 1998, p.11)

Su madre, también era 'buena', "was very witty, had a good memory, and a very clear head" y "still happy in her ways" (p.12).

El Padre Sanz también tiene ideas fijas de lo que determina a una buena persona, aunque no lo dice explícitamente. Sus padres son el primer ejemplo de personas virtuosas. "Mis padres fueron ejemplares en todas las virtudes. Mi madre era una Santa pero mi padre un Santazo" (Sanz, s.f., p.3). Las razones para estas calificaciones son por ser personas modelos de la Tercera Orden de San Francisco (p.3). También añade:

los dos, pero sobre todo mi padre, eran devotísimos del Corazón de Jesús, de la Virgen del Carmen, de los dos Franciscos Asís y Javier, de las almas del purgatorio y de la Eucaristía. En casa se hacían los nueve Primeros Viernes los Siete domingos a San José. Rosarios diarios y un montón de otras devociones ... Mi padre iba a la adoración nocturna a Estrella y para eso tenía que andar cuatro kilómetros. (p.4-5)

El Padre Sanz refleja que para él la determinación de personas buenas o 'Santas' era el resultado de sus observaciones y prácticas religiosas.

En Memories el Padre Mauro implica el cambio de moralidad de los tiempos de su juventud a los tiempos cuando narró su testimonio. En el siguiente ejemplo narra acerca de una celebración religiosa .

As I remember the people behaved themselves quite well. I never saw anybody making a fool of himself getting drunk. So it was a joyful sort of gathering and then there was dancing in a very modest and proper way. (Enjaunes, 1998, p.13)

Aquí refleja que la sociedad entonces era modesta y bajo un comportamiento 'correcto'. Esta explicación implica su observación subjetiva de que hoy día tal conducta es escasa. Más adelante compara la juventud explícitamente al decir que: "boys and girls could be friends but always doing things becomingly without making fools of themselves as you sometimes see nowadays" (p.13). En esta comparación el Padre Mauro explicita su ideología e opinión acerca de los cambios sociales. También refleja su idealización del pasado.

El intra-hombre no siempre se conforma a las normas impuestas por la sociedad sin por lo menos cuestionarlas o mostrar cierta resistencia ante ellas. En el testimonio de Dom Paulino, aunque en él se refleja cierta aceptación de su sociedad, también se revelan críticas hacia ella. La primera crítica es acerca de las obligaciones sociales en acudir a ciertos acontecimientos festivos y religiosos.

Pero al mismo tiempo era más o menos casi obligatorio porque ciertas fiestas, por ejemplo si se moría Fulano del pueblo, tenían que estar todos. No todos pero un miembro de la familia, o el marido o la mujer ... Pues cuando se acaba la ceremonia mencionaban los nombres y tenías que responder 'presente' y si no respondías, pues lo apuntaban. No sé lo que hacían después, pero lo apuntaban como que no estabas. (Rodríguez, 2002, p.3)

En este pasaje Dom Paulino no manifiesta explícitamente su opinión de que para él esto era algo extraño y quizás injusto, sino que el mero

hecho de contarle connota una opinión negativa hacia esta clase de ocurrencia.

La rebeldía es una manifestación normal y particular de la juventud que demuestra esa parte de la personalidad que se resiste ante la imposición de las normas sociales. Entre las tres autobiografías, la del Padre Sanz es la que más demuestra rebeldía, no sólo mediante las travesuras que cometió de niño, sino también por su resistencia ante lo que él concibió injusto. Durante sus años de noviciado tuvo varios enfrentamientos con el Rector pero dice que: "solamente una vez tuve la tentación e intención de marcharme a casa y fue por causa de este Rector" (Sanz, s.f., p.26). Sigue narrando cómo, mientras cumplía un castigo, cometió otra falta, y el Rector le dio un nuevo castigo diciendo: "- ¡pues ahora te quedarás sin sopa! -". Ante este nuevo castigo el Padre Sanz comenta:

yo creí que eso era sumamente injusto y cruel, y no importándome ya nada ni nadie, le dije: - ¡Pues mándeme a casa que yo no quiero morir aquí de hambre! ¡mi madre me dará de comer! - (p.26)

Vida y milagros contiene muchos ejemplos de rebeldía y resistencia. En la mayoría de los casos la rebeldía del Padre Sanz es el resultado de su resistencia ante ciertas injusticias por parte de los que ostentaban poder.

Dom Paulino también critica implícitamente ciertas injusticias. En un ejemplo refleja una opinión ambigua hacia su profesor, que aunque le consideró 'bueno', critica sus prácticas disciplinarias al contar que, "el maestro era bueno y pero era un poco cruel digamos ... si no entendías o no sabías lo que te decía se enfadaba demasiado" (Rodríguez, 2002, p.5). Continúa narrando la ocasión en la cual el profesor le pegó a su hermana, pero concluye diciendo: "pero era buen hombre. Nos enseñaba bastante bien y nos llevaba a hacer excursiones" (p.6). En

este caso no demuestra rebeldía explícita hacia su profesor, pero sí la implicación de una opinión en contra de su conducta.

Otra forma de rebeldía y resistencia demostrado por Dom Paulino resulta ser por causa del comportamiento colectivo, por pertenecer al grupo y seguir sus acciones. Dom Paulino comenta que de joven a veces se escapaba del catecismo.

Sí, sí, well, yo iba como los demás de los chicos, pero si me escapé alguna vez, pero no era digamos por no querer sino que había una especie de costumbre, para no deshacerse de los otros, para no ser menos. (Rodríguez, 2002, p.6)

En este ejemplo Dom Paulino no demuestra una rebeldía individual sino colectiva, sujeta a sus propias normas.

La ideología familiar

Mediante los aparatos ideológicos de jerarquía, disciplina y obediencia, los padres pasan sus propias ideologías a sus hijos. El progenitor del Padre Mauro imponía su disciplina al ser "a bit strict and wanting things to be done properly" y el Padre Mauro dice que "I sometimes was punished when I was not as good as I was supposed to be." (Meldrum, 1998, p.11) La madre, como el padre, era "the boss at home", y al igual que el Padre Mauro, "my sister had to get orders from her" (p.12).

La familia de Dom Paulino funcionaba bajo esta misma jerarquía, disciplina y obediencia. Al narrar su relación con sus padres, Dom Paulino comenta que "hacía lo que me mandaban" (Rodríguez, 2002, p.1). En el núcleo familiar del Padre Sanz la disciplina también se imponía mediante las órdenes del padre y la madre. El Padre Sanz narra: "en casa se corregían las faltas pero rara vez nos castigaron. El padre nunca puso la mano en los hijos" (Sanz, s.f., p.8). Continúa diciendo que, "la que nos pegó de vez en cuando fue mi madre" (p.8).

La obediencia ante la jerarquía familiar es asumida y agradecida por el Padre Mauro. Al recordar su pasado narra: "I am very grateful that my parents were strict with me and kept me in order" (Meldrum, 1998, p.11). Dom Paulino también refleja semejante admiración hacia sus padres. Al preguntarle a quién admiraba dice: "cuando fui al monasterio, mis padres, nada más" (Rodríguez, 2002, p.7). Por otro lado, el Padre Sanz cuenta, "creo que quien más me ha ayudado a ser lo que soy, a pesar mío, ha sido mi santo padre" (Sanz, s.f., p.60).

La identidad y la determinación del ser humano es influido por las identidades y las circunstancias de los mismos padres. Este concepto se refleja en los testimonios. El Padre Mauro comienza su autobiografía dando su nombre: su identidad social, y cómo éste era el mismo que el de su padre. "My baptismal name is Joachim Enjuanes and my father's name was Joachim too" (Meldrum, 1998, p.10). Las identidades de los padres y cómo éstas afectan al hijo también se manifiestan en las memorias del Padre Sanz. Vida y milagros comienza por presentar al lector con descripciones de sus padres. La primera línea narra: "mi padre, Francisco Sanz de Galdeano y Munárriz, fue hijo de un alto oficial carlista" (Sanz, s.f., p. 3), más adelante continúa: "mi madre, Valentina Mañeru Laceras, era hija de una casa fuerte de Villatuerta. Tuvieron diez hijos, yo fui el octavo" (p.3). En estos párrafos se ve como la identidad de los padres afecta y determina la identidad de los hijos. Los hijos mismos manifiestan la creencia de que ellos son el reflejo y el resultado de sus padres. En el caso del Padre Mauro, "my decision was made by my parents" (Meldrum, 1998, p.13), demostrando claramente quienes propulsaron su vocación religiosa. Para Dom Paulino, era su abuela la que instigó su vocación de fraile.

La narración del Padre Sanz refleja un comportamiento colectivo que se encontraba más bien en la casa que en la calle. Todos los miembros

de la familia eran muy religiosos, a causa de ser guiados por padres que se aseguraron que "la educación religiosa era ante todo y sobre todo" (Sanz, s.f., p.7). El padre sumamente religioso del Padre Sanz "tenía la ilusión de que sus hijos fueran aún más lejos que San Francisco Javier a predicar el Evangelio" (p.6) y este deseo se cumplió ya que toda la familia acabó siendo religiosa. El Padre Sanz se hizo fraile, igual que su hermano Ramón. Sus hermanas Irene, Beatriz, María y Luisa se hicieron monjas. Ni Nati ni Maria se metieron en el convento, pero Nati "se casó y ha sido y es un modelo de madre y mujer cristiana" (p.11); María "fue un ejemplo de virtudes cristianas para todos" (p.11).

La vida monástica

Los textos de los tres monjes reflejan cómo las implicaciones ideológicas de la vida monástica fueron decisivas en la *continuación* de su determinación religiosa. La narración de la vida diaria en el monasterio ejemplifica cómo, mediante jerarquía, disciplina, trabajo, tradición y ritual, se perpetuaba y se mantenía la ideología religiosa.

Al recibir el hábito, símbolo y aparato ideológico en sí, los monjes hicieron sus Votos Religiosos. Estos Votos, también aparatos ideológicos, estaban llenos de ideología y formaban gran parte en la continuación de la ideología religiosa. Los Votos encubrían disciplina y obediencia hacia la vida monástica. La narración del Padre Sanz refleja el gran significado de estos Votos.

Procuraba ser fiel a mis Votos Religiosos, viendo en la obediencia la voz de Dios, en la pobreza, que el Hombre más rico es quien se contenta con menos y en la castidad, no un peso insoportable, sino una preciosa joya y don de Dios que tenía que guardar con todo cuidado, devoción y agradecimiento. (Sanz, s.f., p.274)

A base de tales Votos, los miembros de la comunidad monástica obedecían y observaban la jerarquía que existía. El Padre Mauro cuenta:

we religious make the vow of obedience, and we consider that when the Superior asks us to do something, we do it believing that God's will has been manifested through the Superior. (Enjaunes, 1998, p.31)

El Abad también mantiene y promueve su autoridad mediante los rituales de la comunidad, los cuales él dirige.

Esta jerarquía poseía la decisión final acerca de la vocación religiosa de los monjes. La decisión en sí estaba envuelta de tradición y ritual que perpetuaba y daba valor simbólico a la ideología religiosa. El ritual comenzaba a los veintiún años de edad cuando el Abad reunió a todos los monjes profesos para decidir si iban a aceptar al candidato o no. Después de discutir a favor o en contra del candidato cada monje profeso recibía una bola blanca y otra negra; la blanca significaba un voto a favor del candidato, la negra, un voto en contra. En este ritual la jerarquía se extendía incluso al Abad Presidente en Roma, pues aún después del voto, los resultados se mandaban al Abad Presidente, y junto con sus asistentes, se hacía la decisión final. (Meldrum, 1998, p.25)

Los legos, como Dom Paulino, existen por debajo en la escala jerárquica de la comunidad benedictina. El Padre Mauro describe esta situación.

As a rule, lay brothers prepared to be members of the community without undertaking any academic studies. They remained members of the community and were quite happy, according to their wish, to be members of the community without becoming priests and doing, during their religious life the home and farm work that people did

in the monasteries, whether as lay brothers or priests.

(Meldrum, 1998, p.24)

Dom Paulino asumía su posición de lego, sabiendo que incluso si no se hubiera trasladado a Australia, habría sido monje labrador en España.

Well, si hubiera estado en España seguramente hubiera sido como todos, un labrador, como cualquiera allá y, well, hubiera tenido, diríamos, que sé yo, trabajar un poco con los bueyes o lo que sea y nada más. (Rodríguez, 2002, p.27)

Esta jerarquía monástica imponía sus reglas y la manutención de las mismas mediante la disciplina. Al joven y travieso Dom Paulino le advirtieron: "ya te arreglarán los frailes" (Rodríguez, 2002, p.2). Por otro lado el Padre Sanz relata una disciplina más seria. "En aquellos tiempos todos los viernes del año y los miércoles de cuaresma nos dábamos la disciplina en la capilla" (Sanz, s.f., p.50). Esta disciplina se llevaba a cabo como una tradición sin causa de desobediencia por parte de los novicios.

A base de la disciplina, los Votos Religiosos, la jerarquía impuesta y el ritual, se estableció la orden y la obediencia. El comentario del Padre Eugenio Pérez refleja la importancia de la obediencia.

De entre las cosas duras [letra indescifrable], bien podríamos decir que la más dura para el hombre, cualquiera que éste sea, es la Obediencia. Especialmente hoy día que meda u corre [letra indescifrable] tanto como la independencia, el someterse a una Regla, a una manera de vivir ya determinada, a la voluntad de un Superior y aún de sus subordinados, el renunciar a la propia libertad, es una cosa muy penosa para todo ser que velió [letra indescifrable] libre de las manos del Creador ... Para San Benito la obediencia tiene tales atractivos, que no dude en llamarle un 'bien'. (Pérez, s.f.)

El Padre Mauro refleja su propia obediencia de las reglas de la comunidad. Un ejemplo es la 'Ley del silencio', que se observaba por miedo a ser castigado.

In those days the Rule of Silence was very, very, strict

During the hours of silence we were not allowed to talk or pass the time with any member of community around the monastery. If we were caught, well, the Superior gave us a small penance for having broken the silence and talking in places where we were supposed not to talk. (Meldrum, 1998, p.24)

En otro ejemplo, el Padre Mauro relata su obediencia al recibir su puesto en el orfanato. Dice que aunque fue un nombramiento inesperado, "I took it as a matter of obedience" (Meldrum, 1998, p.31). No cuenta si le agradó este nombramiento o no, pero al explicar que lo hizo por obediencia, implica que quizás no lo hubiera hecho por voluntad propia.

Otro aparato ideológico es el mote benedictino 'Ora et Labora': la representación lingüística de lo que propulsaba la ideología benedictina. Este mote aseguraba que los miembros de dicha comunidad se mantuvieron ocupados, trabajando por y para la ideología, como lo narra el Padre Mauro: "we had a busy time by just following St Benedict's advice Ora and then Labora, work and pray" (Meldrum, 1998, p.15). Este mote se pone en práctica en el horario de los monjes. Dom Paulino describe que no tuvo mucho tiempo para aprender sobre la mitología aborígen porque, "estaba casi todo el día aquí en el monasterio cuando hacía la harina estaba allá y todo estaba 'busy' y después cuando estaba aquí estaba siempre en el monasterio" (Rodríguez, 2002, p.14).

El Padre Sanz narra sobre la rutina y la vida diaria durante sus primeros años en el monasterio del Pueyo ejemplificando la existencia de disciplina, castigo y rutina en la vida monástica.

La comida era justa, el agua, escasísima, el trabajo, vendimiar, coger olivas, quitar escombros, etc. raramente faltaba y los castigos menudeaban, o sea que la vida era espartana, pero al mismo tiempo feliz. (Sanz, s.f., p.23)

Sin embargo éste es un ejemplo general. En la vida monástica había varias tradiciones específicas que todos observaban y que formaban parte de la 'cultura' monástica. Esta cultura perpetuaba la ideología benedictina.

El Padre Mauro detalla el horario de los benedictinos que empieza a las dos de la madrugada con los Matines, luego continua con trabajos, rezos, estudios y otras actividades durante el día hasta la nueve menos cuarto cuando dicen las Completas y se acuestan.

Pero no todo era trabajar y rezar. Los monjes también tenían el recreo, aunque controlado. "As a rule, recreation was held separately for the priests in one place, for the students in another, the novices in another place and the lay brothers together" (Meldrum, 1998, p.15). La división del recreo también refleja la jerarquía de la comunidad aunque esta división es aceptada como algo normal e incluso beneficioso. "Perhaps it was a wise way to do so because the young people have different interests from the seniors, so that we all could enjoy ourselves during recreation time" (p.15).

Existen otros elementos que constituyen aparatos ideológicos. El hábito sirve de uniforme que identifica a los partidarios de la ideología monástica. El rosario es la manifestación simbólica y material de la fe católica. Otro aparato ideológico es la tradición del cambio de nombre; muy simbólico en la determinación religiosa. En las palabras del Padre

Mauro, "in those days as the novitiate was a sort of new life, our names were changed" (Meldrum, 1998, p.14).

La vocación final y religiosa

La vocación religiosa de los tres monjes es la síntesis y la conclusión de todas sus circunstancias intrahistóricas y las implicaciones de éstas.

En Memories of Fr Maur Enjuanes OSB, es evidente que toda la vida del Padre Mauro, desde su familia, hasta su sociedad, llevó a su determinación religiosa. Los conceptos religiosos mencionados en su narración reflejan su ideología. Al mencionar el fallecimiento de su padre, el Padre Mauro añade: "I hope I will meet him when we go to heaven" (Meldrum, 1998, p.11). En varias ocasiones el texto demuestra expresiones como "thanks be to God" (p.17) y "may his soul rest in peace" (p.26). De la misma manera, el Padre Sanz también alude a la religión en su narración mediante exclamaciones como "Paz Cristi" (Sanz, s.f., p.271), "Gracias a Dios" (p.282) y relatos en los cuales habla de su "Ángel de la Guarda" (p.12).

La importancia de la vocación religiosa en la vida del Padre Mauro se ve en el último párrafo de Memories en el cual expresa su preferencia hacia las ganancias espirituales en el cielo que las ganancias materiales en la tierra. Este "big cheque in heaven" (Meldrum, 1998, p.33) es su último y único deseo. En la última frase el Padre Mauro se dirige a Dios pidiéndole que le conceda su deseo después de tantos años (p.33). En este apóstrofe se refleja más aún la extensión y la importancia de su fe.

La autobiografía de Dom Paulino, en comparación con la del Padre Mauro y la del Padre Sanz, difiere en el grado de expresión de ideología religiosa. Sus referencias a una ideología religiosa son

mínimas. Narra sobre las fiestas religiosas, pero en éstas presenta una perspectiva más social que religiosa. Acerca de su educación, menciona cómo el cura enseñaba el catecismo (Rodríguez, 2002, p.5). Tales menciones mínimas no reflejan tanto fervor religioso como en las autobiografías del Padre Mauro y el Padre Sanz. Esto puede ser por razones familiares en las cuales su familia no reflejaba tanto fervor religioso como las familias del Padre Mauro y el Padre Sanz.

Mediante lo denotado en Vida y milagros el Padre Sanz pone en evidencia el gran fervor que tenía hacia su vocación. Su ideología religiosa se expresa explícitamente.

A la fuerza física y maña me acompañaban mis principios filosóficos cristianos y religiosos, siempre tenía a Dios presente, convencido de que como Padre es mi Creador, sostén, Principio y fin, quien ordena todo lo bueno y permite todo lo malo para bien mío, como Hijo es mi buen Hermano, mi mejor amigo, mi camino, verdad y vida mi Redentor y la fuente de mi santificación. (Sanz, s.f., p.273)

La narración del Padre Sanz contiene algunas connotaciones simbólicas que quizás reflejan su sentimiento hacia su vocación. La metáfora y la simbología del pájaro y la jaula es algo repetido varias veces en el texto. Un ejemplo de esto se ve en el título del Capítulo 2, "Dos veces cazado" (Sanz, s.f., p.21). En este capítulo el Padre Sanz expresa la determinación hacia su vocación como la de un pájaro enjaulado sin escapatoria. "Así pues, sucedió, que si bien me libré de una jaula, pronto caí en otra y de tal modo me aficioné a ella, que varias veces pensé que si me mandaban a casa me tirarían del tren" (p.22). Lo curioso es que usa la metáfora de estar 'cazado' o 'enjaulado' aún sintiéndose cómodo y a gusto en ella.

Al final de la autobiografía comenta que todo lo que hizo en su vida, fue por Dios.

Que soy lo que he dicho: un imperfecto perfeccionista. Que todo lo bueno que pueda tener es debido a Dios a pesar mío y que todo lo malo es mío propio, a pesar de Dios.

Así pues, si el lector de este libro ha hallado algo digno de alabanza, que alabe a Dios. (Sanz, s.f., p.319)

Este final refleja la importancia que la religión ha tenido en su vida y cómo su determinación como hombre fue decidida por Dios.

Como queda dicho, la ideología religiosa se involucraba en cada estrato de la vida de los tres intra-hombres mediante los aparatos ideológicos que la perpetuaban. Las circunstancias intrahistóricas compartidas tuvieron como resultado una serie de implicaciones ideológicas que les llevaron a su determinación y vocación final.

Implicaciones poscoloniales

We speak of these places we belong to as new worlds, but what they really are is the old world translated: but translated, with all that implies of re-interpretation and change, not simply transported. (Malouf, 1998, p.26)

La situación poscolonial de Nueva Nursia, y en particular la de los tres intra-hombres, resulta ser ambigua y por lo tanto, no se puede considerar bajo las 'grandes' teorías poscoloniales. Como comenta Homi K. Bhabha (1998, p.937), estas teorías intentan abarcar todos los espacios y situaciones coloniales y 'totalizan las experiencias' bajo la misma. El comentario de Walter D. Mignolo muestra que este abarcamiento es imposible al haber varias situaciones coloniales,

no sólo porque hubo muchos colonialismos e imperialismos superpuestos a ellos(1), sino porque las localizaciones geográficas donde operan los distintos colonialismos varían. (Mignolo, 2002, p.3)

En su libro Colonialism's Culture, Nicholas Thomas opina (1994, p.49) que el problema con los estudios poscoloniales es que no toman en cuenta la variedad de situaciones que existen y suelen aceptar un discurso (pos)colonial como algo singular, capaz de reflejar a cualquier otra situación (pos)colonial. Thomas opina: "I find that a great deal of writing on 'colonial discourse' fails to grasp this field's dispersed and conflicted character" (p.3). Bhabha comenta que estos conceptos anticuados han de cambiar.

The very concepts of homogenous national cultures, the consensual or contagious transmission of historical traditions ... are in a profound process of redefinition.
(Bhabha, 1998, p.936)

En este proceso de redefinición, que procura cambiar cómo se analizan y se exploran las situaciones poscoloniales, Thomas ve la necesidad de tratar a cada espacio colonial como una situación diferente a los demás (1994, p.69).

Este trabajo investiga la individualidad poscolonial particular de los tres intra-hombres. La posición de Nueva Nursia es singular e incomparable incluso con la del resto de Australia. La situación de los intra-hombres neonursianos también lo es al reflejar tres discursos entre la heterogeneidad y polifonía de voces, posiciones, situaciones y definiciones.

Los intra-hombres del Segundo Mundo

Al explorar la situación poscolonial de los intra-hombres, se demuestra que sus particularidades se aproximan a lo que Stephen Slemon denominó como la posición de sujetos del Segundo Mundo (1995). A causa de sus circunstancias se *aproximan* a esta identidad pero tampoco se pueden definir en su totalidad como personas típicas de ésta.

Mignolo (2002) comenta brevemente sobre la diferencia entre el Segundo Mundo, el Tercero y el Primero. El Primer Mundo es el Centro colonizador: en el caso de Australia éste es Gran Bretaña. El Tercer Mundo se define como “‘areas no-desarrolladas’, ‘en vías de desarrollo’, o ‘subdesarrolladas’” (p.20), que suelen ser el objetivo principal del colonizador como lo han sido las colonias de la India, Nigeria, etc. En el caso de Australia, el Tercer Mundo, el proyecto colonial del Primero es la población indígena.

El Segundo Mundo se ubica en un lugar ambivalente entre estos dos mundos.

En esta nueva repartición entre Primer y Tercer Mundo, quedó el Segundo Mundo (económica, tecnológica y científicamente desarrollado pero víctima de impureza ideológica!). (Mignolo, 2002, p.20)

La ambivalencia del Segundo Mundo está en su ‘impureza ideológica’ que reside en su posición de agente colonizador y sujeto colonizado. El Segundo Mundo es cómplice de, y al mismo tiempo implicado en, la agenda colonizadora. Este sujeto también es un ‘Otro’: es ideológicamente colonizado por la misma agencia que representa. Por esta razón el Segundo Mundo no puede especificar cuáles son su Centro y su Otro; el mismo forma parte de los dos.

Los Centros y los Otros

Slemon (1995) explica que el Segundo Mundo no es lo suficientemente puro en su anti-colonialismo simplemente por la falta de discernimiento entre su Centro y su Otro. “Its modalities of post-coloniality are too ambivalent, too occasional and uncommon, for inclusion within the field” (p.107). “The illusion of stable self/other, here/there binary division has never been available to Second World

writers" (p.110). En el caso de los monjes neonursianos, la determinación del Centro y del Otro es aún más difícil de concertar.

Los Centros

Los tres textos intrahistóricos reflejan esta indeterminación al parecer tener tres Centros: político, nacional y espiritual. En el caso de los monjes, su Centro principal no es Gran Bretaña: los tres monjes no son ingleses, ni tampoco son sus descendientes, y probablemente jamás pisaron tierra inglesa. Son españoles que realizaron su vocación misionera no solamente por su Centro nacional: la patria española, sino también por su Centro religioso: la iglesia, que durante la España franquista, la patria y la iglesia comprendían un mismo Centro.

En Australia, los monjes y la misión benedictina están sujetos a la ley del Commonwealth, la ley de Gran Bretaña. Éste llega a ser el Centro político de los tres monjes ya que, aunque desempeñan un papel religioso, políticamente están sujetos al Centro inglés. Se desplazan de su Centro nacional, España, para desempeñar el papel de misioneros para su Centro religioso, bajo la política del Centro inglés. Los monjes sirven a tres Centros: la fe, la política y la patria.

En su testimonio, el Padre Mauro no habla ni de política ni de patria, lo cual refleja que para él su Centro es la fe: la orden Benedictina. En su autobiografía narra su cambio de España a Australia pero, aún bajo un cambio de jerarquía y Centro político, su Centro religioso es el que predomina. Para el Padre Mauro es irrelevante que su Centro sea España o Australia, él mantiene su agenda benedictina.

El Padre Mauro refleja su cambio de Centro nacional español al australiano en el aprendizaje del Padre Nuestro y el Ave María en inglés (Meldrum, 1998, p.16). Esta anécdota ejemplifica cómo cambia de idioma para apropiarse de un 'espacio' del Centro inglés, pero aún

bajo una nueva ley, su Centro religioso es el que predomina. Lo que cambia es el idioma, pero el mensaje de las oraciones, y la causa a la cual sirve, es la misma.

La identidad

Por lo general, un sujeto típico del Segundo Mundo muestra un sentimiento de pérdida cultural y cambio de identidad. En contraste a esta generalización los tres monjes, mediante lo que hicieron, sintieron y narraron, no reflejan la pérdida de su cultura. En sus mentes se desplazaron para colonizar (evangelizar), no para ser colonizados, y por lo tanto, no sienten las implicaciones del proceso colonial.

Los tres monjes reflejan la preservación de su identidad española mediante lo cotidiano: la comida, los juegos, las costumbres y en particular, la lengua. Conservaban sus juegos, como el de la pelota que jugaban en España (Meldrum, 1998, p.23). Entre la comida que proporcionaba el nuevo país mantenían algunas prácticas culinarias españolas. Cocinaban con aceite de oliva, producido a base de olivares plantados por las generaciones anteriores. En una anécdota curiosa, el Padre Mauro refleja lo que se podría llamar una 'hibridación' de culturas culinarias. "We had also paella made up with parrots that were caught in the trap by Brother Paulino" (p.22).

No hay duda de que los tres monjes se identificaron, y se siguen identificando, con la cultura española antes que con la cultura inglesa. En varias ocasiones el Padre Mauro se refiere a sí mismo como parte de la comunidad española al decir 'we Spanish', en vez de 'we Australians' o 'we English'. Esto lo dice aún después de naturalizarse como Australiano y haber aceptado su nueva identidad bajo su nuevo Centro político.

Las actividades diarias de Dom Paulino demuestran que él también se identificaba con la identidad española aún estando en Australia. Cuenta que: "he cambiado de un lugar a otro pero más o menos es lo mismo" (Rodríguez, 2002, p.26). No siente un cambio cultural por haber continuado la misma clase de trabajo que hubiera desempeñado estando en España.

Dom Paulino estuvo a gusto en Australia sin sentir la pérdida o cambio de identidad española. Comunica que no echaba de menos a España, no añoraba su Centro nacional; tenía todo lo que quería en Nueva Nursia (Rodríguez, 2002, p.14). La Abadía en las antípodas llegó a ser la re-creación de su Centro nacional y espiritual.

El Padre Sanz y Dom Paulino relatan que aunque ciudadanos australianos no se consideraban australianos cien por cien, capaces de renunciar a su nacionalidad española. Al preguntarle en qué momento se sintió australiano, Dom Paulino declaró que para él, el ser australiano o no dependía del proceso legal de naturalización, pero que aún naturalizado se sentía 'foreigner' (Rodríguez, 2002, p.21). Más adelante al preguntarle si se sentía un poco Australiano dice que sí, pero volviendo a afirmar su pertenencia a España: "well sí, eso sí también, pero España" (p.27).

El Padre Sanz también relata este proceso, pero como cualquier persona del Segundo Mundo, refleja ambivalencia a la hora de definir específicamente con qué nación se identifica.

Los misioneros aunque todos menos el Padre Tomás, éramos españoles, considerábamos a Australia como nuestra patria, pues como dice el refrán: 'Ubi mensa ibi patria', 'Donde está la mesa está la patria'. (Sanz, s.f., p.126)

Aunque en esta anécdota refleja su fidelidad hacia Australia, al narrar su proceso de nacionalización demuestra que lo hizo sin renunciar a su patria.

Y a su debido tiempo me hice súbdito inglés después de haber jurado, también en falso, al decir que renunciaba a mi patria. Esos juramentos hay que tomarlos 'con mica salis'. (p.209)

Existen ejemplos en los cuales el Padre Sanz se alianza con Australia y otros donde, estando en Australia, se enorgullece por su apodo de "El Pirata del Dominio Español" (p.301).

Dom Paulino muestra cómo, para él, mantener su identidad española se basa en el uso continuo del castellano y su falta de adquisición perfecta del inglés. Cuenta que al llegar a Nueva Nursia, "esto era una colonia española, todo español" (Rodríguez, 2002, p.18). Luego, con la adición de australianos a la Abadía, la comunidad empezó a operar en inglés, el idioma del Centro político.

El uso continuo del castellano le hizo mantener su identidad española. Narra que, "cuando volví a España pues me sentí como un español, se hablaba todo español no sentía ninguna dificultad, todo lo mismo" (Rodríguez, 2002, p.22). En otro ejemplo cuenta que siempre se había identificado con España: "para mí el cambio no ha sido nada, nunca he hablado bien el inglés" (p.15). Al nunca haber hablado bien el inglés, no se identifica totalmente con esa cultura.

Es aún más impreciso determinar el Centro de los tres monjes neonursianos que el de un sujeto convencional del Segundo Mundo. Los tres monjes tienen tres Centros que influyen su posición poscolonial. Lo que sí es evidente es que el Centro británico apenas aparece en su conciencia nacional y religiosa. Sus narraciones reflejan una agenda misionera española y por lo tanto, sus Centros son el Centro nacional (España), y el Centro religioso (la iglesia).

El Otro

La determinación del Otro, como la determinación del Centro, es igualmente ambigua. El Otro, el colonizado y objeto de la agenda misionera, es el aborigen: sujeto de lo que constituye el Tercer Mundo. Pero los monjes mismos también son un Otro. Son sujetos del Segundo Mundo, 'reclutados' y desplazados por los Centros religioso y nacional para desempeñar las agendas de estos. "In the Spanish colonial enterprise, missionaries became the integral part of the colonial experience" (Zivancevic, 1999, p.100-101). Los tres monjes son implicados en el proceso colonial de manera distinta a personas del Tercer Mundo.

Los tres monjes se desplazaron, no por una fuerza ajena, sino por lo que llegó a ser el deseo propio de querer extender la ideología benedictina y la forma de vida europea a los aborígenes. En este deseo reflejan la perspectiva que Edward Said llamó 'orientalismo' (1990). Said da varias definiciones de este concepto, entre ellos:

Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. (p.20)

El Oriente, como oposición a Europa, se considera subordinado en todos los aspectos culturales. La perspectiva "orientalista" está muy presente en la agenda misionera. En el caso neonursiano, la cultura indígena de Australia es subordinada ante la europea, no sólo en su nivel de 'civilización', sino también en sus creencias religiosas. Bajo una perspectiva 'orientalista' el evangelizador occidental predica al Otro su ideología religiosa.

Dom Paulino expresa cómo su decisión de irse a Australia era por los nativos. "Me dijeron si quería ir a Australia y yo dije que sí, pensando que eran todos nativos allá" (Rodríguez, 2002, p.9). El Padre Sanz

también expresa su interés por ir a Australia después de que el Padre Catalán,

sólo hablaba de los pobres salvajitos australianos: yo creí que todos los habitantes de Australia eran negros y salvajes, me conmoví al oír los relatos del abad sobre los misioneros y nativos y 'me ofrecí a dar mi vida con los unos por los otros'. (Sanz, s.f., p.32)

El Padre Mauro muestra cómo esta agenda misionera sigue en práctica.

So what you see being done is for the sake of Our Lord to help the Aboriginal people as much as possible in every way that we can help them. (Meldrum, 1998, p.32)

Antes de llegar a Nueva Nursia, los tres monjes reflejaban una perspectiva limitada, y en algunos casos 'orientalista', acerca de cómo era Australia y los aborígenes. Sus expectativas tenían más que ver con los aborígenes que con el país. Australia era un lugar 'allá lejos' (Rodríguez, 2002, p.12) donde iban para mejorar las vidas de los aborígenes. El Padre Sanz y Dom Paulino esperaban una 'selva' llena de salvajes, pero lo que encontraron no correspondía con lo anticipado.

Al llegar al Puerto de Fremantle, el Padre Sanz se dio cuenta de que,

este puerto no estaba rodeado de selvas habitadas por salvajes como nos lo habíamos figurado, sino por una ciudad como cualquier otra europea y no se veía un negro ni para muestra. (Sanz, s.f., p.42)

Dom Paulino narra que entre Perth y Fremantle era 'todo bosque' (Rodríguez, 2002, p.11) y el Padre Mauro comenta su asombro al ver la cantidad de casas entre,

rather huge trees and streets beautifully kept ... On the way I noticed that a lot of chalets were standing between Fremantle and Perth and was a bit surprised to see so many chalets or small houses among a lot of trees. (Meldrum, 1998, p.19)

Pero el enfoque hacia el paisaje, en esos primeros días era por la búsqueda de aborígenes. El Padre Mauro relata:

we thought that when we came to Australia we could see some Aborigines still roaming in the bush, but Brother told us, 'No, no need to look for them because you will not see them they are all civilised around New Norcia. (Meldrum, 1998, p.20)

En el viaje de Fremantle a Nueva Nursia, el Padre Sanz ejemplifica la perspectiva 'orientalista' en su concepto del salvaje. "Desde detrás del camión contemplamos místicamente [énfasis añadido] la selva esperando ver algún salvaje" (Sanz, s.f., p.42). Este 'salvaje', que no acababa de aparecer se consideraba violento. En un ejemplo en el cual el Padre Sanz tuvo que saltar del camión para rescatar su gorro que se le había volado de la cabeza, volvió corriendo hacia el camión "creyendo que a cualquier momento me iba a caer una lluvia de lanzas" (p.43).

Dom Paulino también trajo consigo la impresión de que en Nueva Nursia iba a haber aborígenes 'salvajes'.

Allí la impresión de los aborígenes era que eran unos salvajes, pero vi que ya eran civilizados y trabajaban conmigo. Muy curiosos y no había ninguna impresión de que eran salvajes, solamente el color, pero lo demás, no, porque vivían en sus casas, con la familia y todo lo mismo, venían al 'store' a comprar el pan y el vino y ropas y cosas, muchas cosas. (Rodríguez, 2002, p.20)

Este comentario muestra lo que para él era un aborígen salvaje y un aborígen civilizado. Aparte de su color, estos aborígenes fueron calificados como civilizados por seguir una forma de vida de acuerdo

con los convencionalismos europeos: trabajar, vivir en casas, comprar comida, vestimenta, etc.

Como se puede comprobar, la identidad 'típica' de una persona del Segundo Mundo no se puede aplicar en su totalidad a los tres monjes. Su situación es singular. Los tres monjes son sujetos de tres Centros: España, Gran Bretaña y la iglesia. Son agentes y representantes de España y la iglesia y por lo tanto, están implicados en las agendas colonizadoras de estos y de Gran Bretaña. Los tres monjes constituyen un Otro, pero al estar ideológicamente implicados en los proyectos de los Centros, no manifiestan los temas de desplazamiento, identidad, resistencia y Otredad de la misma manera que sujetos 'típicos' del Segundo Mundo. El nuevo mundo en este caso es la re-creación del mundo antiguo, en la cual se mantienen los Centros nacional y religioso en un espacio nuevo.

Conclusión

El concepto unamuniano de la intrahistoria sirve para profundizar en las circunstancias de la vida diaria, las implicaciones de tales circunstancias, y cómo éstas determinan el destino del intra-hombre.

Este trabajo analiza algunos de los temas intrahistóricos presentes en las vidas de los últimos tres monjes benedictinos españoles de Nueva Nursia: Padre Mauro Enjuanes, Dom Paulino Gutiérrez y Padre Serafín Sanz. Los temas intrahistóricos reflejados en sus testimonios son: infancia, familia, educación, sociedad y religión. Estos temas, junto con las implicaciones ideológicas y poscoloniales, llevaron al mismo destino vocacional, religioso e ideológico de los tres monjes.

El estudio de la intrahistoria sirve para todo estudio histórico. Mediante la intrahistoria se llega a conocer las circunstancias que llevaron a los acontecimientos mostrados en la historia documentada, en la cual generalmente no aparecen ni las circunstancias intrahistóricas ni los intra-hombres. En la historia documentada y oficial de Nueva Nursia se ha mantenido el enfoque en su fundador, Dom Rosendo Salvado y en los 'grandes' acontecimientos de la misión española del siglo XIX comparado con la falta de enfoque en la tradición 'eterna' y 'presente'. En estas historias oficiales no aparecen ni las circunstancias intrahistóricas ni los tres intra-hombres tratados en esta investigación. La historia oficial no reconoce la contribución de estos y otros intra-hombres y su labor humana.

Es precisamente a causa de esta ceguera hacia la intrahistoria y hacia los intra-hombres que el género autobiográfico resulta ser un medio ideal para explorar las circunstancias de la persona corriente. Mediante el lenguaje del intra-hombre, y lo implícito y lo explícito de éste, se llega a conocer lo intrahistórico de él: su contexto, punto de vista, intenciones y disposiciones ante la realidad.

El propósito de este trabajo ha sido el de sacar a la luz la intrahistoria de los tres monjes neonursianos. Sin embargo, la ironía cae en el hecho de que, dándole vida a la intrahistoria enterrada, ésta resucita en forma de historia documentada, proveyéndole a la intrahistoria de los tres monjes una inmortalidad literaria.

Bibliografía

Obras primarias

Meldrum, P. (1998). Memories of Fr Maur Enjuanes OSB. New Norcia Studies, 6, 10-34.

Rodríguez, C. (2002). Historia oral de Dom Paulino Gutierrez. Transcripción sin publicar. (Disponible por Cristina Rodríguez, 2 Lushington Drive, Padbury WA 6025, Australia.)

Sanz, S. (s.f.). Vida y milagros de un monje Benedictino. Manuscrito sin publicar, New Norcia Benedictine Community, New Norcia.

Obras citadas

Althusser, L. (1998). Ideology and Ideological State Apparatuses. En J. Rivkin & M. Ryan (Eds.), Literary Theory: An anthology (pp.294-304). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Bajtín, M. (1991). Teoría y estética de la novela (H.S. Kriúkova & V. Carscarra, Trads.). Alfaguara: Taurus.

Bakhtin, M. (1998). Discourse in the Novel. En J. Rivkin & M. Ryan (Eds.), Literary Theory: An Anthology (pp.32-44). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Bas, R. (1908-1911). La nueva misión benedictina. En Revista Montserratina. (Disponible de los Archivos de la Comunidad Benedictina de Nueva Nursia, 01015).

Benedictine Community of New Norcia. (1973). The Story of New Norcia. The Benedictine Community of New Norcia, Inc.

Bennett, B. (1979). The Literature of Western Australia. Nedlands, WA: University of Western Australia Press.

Bhabha, H. (1998). The Location of Culture. En J. Rivkin & M. Ryan (Eds.), Literary Theory: An Anthology (pp.936-944). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Eagleton, T. (1997). Ideología: una introducción. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Eagleton, T. (1978). Literatura y crítica marxista. Bilbao: Zero.

Eagleton, T. (1998). The Crisis of Contemporary Culture. En S. Regan (Ed.), The Eagleton Reader. Oxford; Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Fernández, P.H. (1982). Ideario etimológico de Miguel de Unamuno. Valencia: Albatros Hispanofilia.

Frye, N. (1977). Anatomía de la crítica: cuatro ensayos (E. Simons, Trad.). Caracas: Monte Avila Editores C.A.

Giménez, F. (s.f.). Lecciones sobre Unamuno [On-line]. Disponible: <http://www.filosofia.net/materiales/tem/unamuno.htm> [25 April 2002].

Hope, S.M. (1976). Library Pathfinder Essay: The Founding of the Benedictine Mission at New Norcia in 1846 and its development until 1900. W.A.I.T. Department of Library Studies.

Hutchinson, D. (Ed.). (1995). A Town Like No Other. The Living Tradition of New Norcia. The Benedictine Community of New Norcia, Inc.

Linage Conde, A. (1999). Rosendo Salvado, Or the Odyssey of a Galician in Australia (Anosar, Trad.). Galicia: Xunta de Galicia.

Lyotard, J.F. (1999). La condición posmoderna (M. Antolín Rato, Trad.). S.A.: Ediciones Atalaya.

Malouf, D. (1998). A Spirit of Play: The making of Australian consciousness. Sydney: ABC Books.

Meldrum, P. (1998). [Interview with Dom Paulino Gutierrez]. Material sin publicar. (Disponible por Benedictine Community of New Norcia).

Mignolo, W.D. (s.f.). Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos [On-line]. Disponible: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html> [25 April, 2002].

New Norcia Benedictine Community. (s.f.). A Short History. In New Norcia [On-line]. Disponible: http://www.newnorcia.wa.edu.au/monastery_history.htm [3 May, 2002].

O'Connor, D.J. (2000). Biography as History and Abbot Salvado of New Norcia. New Norcia Studies, 8, 51-66.

Olney, J. (1980). Autobiography: Essays theoretical and critical. New Jersey: Princeton University Press.

Ortega y Gasset, J. (1992). Ortega y Gasset, José. En Gran Enciclopedia Larousse (Tomo 17, pp. 8092). Barcelona: Editorial Planeta.

Pérez, E. (1958). Kalumburu 'Formerly Drysdale River' Benedictine Mission North Western Australia. The Benedictine Community of New Norcia, Inc.

Perez, E. (1990). La misión de los Benedictinos Españoles en Australia Occidental 1846-1900. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

Pérez, E. (s.f.). [Cuadernos personales]. Material sin publicar. (Disponible por Benedictine Community of New Norcia Archives, 02135).

Romero Castillo, J. (1980). La literatura autobiográfica como género literario. Revista de investigación, 49-54.

Russo, G.H. (1980). Lord Abbot of the Wilderness: The Life and Times of Bishop Salvado. Melbourne: Polding Press.

Said, E. (1995). Orientalism. En B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (Eds.), The Post-colonial Studies Reader (pp.87-91). London: Routledge.

Salvado, O.S.B., Dom Rosendo. (1946). Memorias históricas sobre la Australia y la misión Benedictina de Nueva Nursia. Madrid: Editorial Católica.

Sinfield, A. (1998). Cultural Materialism, *Othello*, and the Politics of Plausibility. En J. Rivkin & M. Ryan (Eds.), Literary Theory: An Anthology (pp. 804-827). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Slemon, S. (1995). Unsettling the Empire, Resistance Theory for the Second World. En B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (Eds.), The Post-colonial Studies Reader (pp.104-110). London: Routledge.

Stannage, T. (1995). New Norcia in History: Changing the frame. In D. Hutchinson. (Ed.), A Town Like No Other: The living tradition of New Norcia (pp. 99-101). The Benedictine Community of New Norcia, Inc.

Stille, A. (2001). Prospecting for Truth Amid the Distortions of Oral History. [On-line]. Disponible:
<http://www.corax.org/revisionism/documents/010310distortions.html>
[11 November, 2002].

Thomas. N. (1994). Colonialism's Culture. New Jersey: Princeton University Press.

Unamuno, M. (s.f.). Del sentimiento trágico de la vida. Madrid: Renacimiento.

Unamuno, M. (2000). En torno al casticismo. Madrid: Alianza Editorial.

Valesini, A.O. (s.f.). El posmodernismo en *Dónde van a morir los elefantes* de José Donoso [On-line]. Disponible:
<http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber13/tx8.html> [20 March, 2002].

Zambrano, M. (1995). La confesión, género literario. S.A.: Ediciones Siruela.

Zivancevic, D. (1999). The persistence of memory: Spanish contribution to the colonial literature of Western Australia. En I. Garcia & A. Maraver (Eds.), Memories of Migration. Españoles en Australia (pp.99-110). ACT: The Spanish Heritage Foundation.

Obras consultadas

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (1989). The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures. London: Routledge.

Chambers, I. (1997). Migrancy, culture, identity. En Jenkins, K (Ed.), The Postmodern History Reader (pp. 77-83). London: Routledge.

Dunaway, D.K., & Baum, W.K. (Eds.). (1984). Oral History. Nashville: American Association for State and Local History.

Earle, P.G. (1964). Unamuno and the Theme of History. Hispanic Review, 33, 319-339.

Foucault, M. (1988). Nietzsche, la genealogía, la historia (J. Vázquez Pérez, Trad.). Valencia: Pre-textos.

Metzidakis, P. (1966). Unamuno: sus mejores páginas. New Jersey: Prentice Hall Inc.

Pascual Mezquita, E. (1993). La intrahistoria del último Unamuno. Universidad de Salamanca: Departamento de filosofía y lógica y filosofía de la ciencia.

Paul, I. (1967). Unamuno: An existential view of self and society. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Perez-Molina, I. (2000). "Por Dios y por la Patria": Francoism and the Spanish Benedictine Misión at New Norcia, Western Australia during the Spanish Civil War. New Norcia Studies, 8, 44-50.

Robotham, D. (1996.) El poscolonialismo: el desafío de la nuevas modernidades. [On-line]. Disponible: www.unesco.org/issj/rics153/robothamspa.html [25 April, 2002].

Sanz, S. (s.f.). Chronicles. Manuscrito sin publicar, New Norcia Benedictine Community, New Norcia.

Tiffin, C., & Lawson, A. (1994). De-scribing Empire: Post-colonialism and textuality. London: Routledge.